



Trabajo Fin de Grado

Estado de la cuestión sobre la Tradición oral en
Soria: siglo XIX y siglo XX, hasta los años 80

Autora

Ana Milagros Jiménez Ruiz

Directora

María Jesús Lacarra Ducay

Facultad de Filosofía y Letras
2015

Resumen: Siguiendo las propuestas revisionistas de antropólogos y folcloristas de la talla de Luis Díaz Viana y José Manuel Pedrosa, los estudios folclóricos habían estado condicionados por una serie de lastres que, aún hoy, tendrían una gran vigencia en la disciplina de folclore, otorgándole una atención por parte de los estudiosos situada entre la curiosidad por su extravagancia y la reticencia debido a su carácter misceláneo y asistemático. Ante esta situación, encontrándose dentro de la línea inaugurada por Eric Hobsbawm, Díaz Viana había acuñado el término de «folclorismo». A partir de este concepto, desmarcaría de las propuestas metodológicas rigurosas y científicas a toda la producción sobre el folclore que había buscado en esta materia una reliquia del pasado colectivo –configurándole una concepción cuasisagrada–, o su uso pragmático como herramienta de control social y reconstrucción idiosincrática nacional o regional. Al calor de este prisma crítico, las obras publicadas sobre géneros y composiciones vinculados a la literatura tradicional y popular en Soria reflejarían el camino realizado por los estudiosos del folclore hacia la sistematización de sus estudios. Así pues, el siglo XIX y los principios del XX relevarían un fuerte tratamiento historicista y «mitificador» y la ausencia de fronteras claras entre lo literario y lo folclórico; mientras que, entrados en la segunda mitad del siglo XX, los estudios sobre el romance –donde se hace inevitable no mencionar a Juan y Ramón Menéndez Pidal– y la creación del Centro de Estudios Históricos impulsarían una gran labor que había actuado como eslabón clave en ese recorrido hacia la consolidación del folclore como ciencia. Participando de esta realidad, sin dejar de ser sorprendente, las publicaciones folclóricas encontradas en la Provincia de Soria atestiguan parte de este recorrido, sin abandonar sus particularidades contextuales, y contribuyen a señalar los aciertos, así como los errores heredados, cuya identificación será más que trascendente para una correcta realización de los venideras investigaciones y trabajos de campo.

Palabra(s) clave (del autor): estado de la cuestión, folclore, tradición oral, Soria, Díaz Viana, Pedrosa.

ÍNDICE

1. Presentación.....	4
2. Introducción.....	6
3. Capítulo I: El inicio de los estudios folclóricos: Romanticismo, Exaltación de la Patria y Costumbrismo.....	18
3. 1. Los albores del Romanticismo en Soria: la figura del Manuel Ibo Alfaro.....	19
3. 2. La repercusión de la Leyenda del Cautivo de Peroniel.....	28
3. 3. Los primeros cuentos recopilados.....	38
4. Capítulo II: El camino hacia la sistematización de los estudios del folclore: El Romancero al calor de la figura de Menéndez Pidal; La creación del Centro de Estudios Sorianos.....	41
4. 1. El Romancero de Ramón Menéndez Pidal y su repercusión en Soria. La labor de Luis Díaz Viana.....	41
4. 2. La creación del Centro de Estudios Sorianos como eslabón decisivo en el camino hacia la sistematización.....	55
4. 2. 1. Antecedentes del Centro de Estudios Sorianos.....	57
4. 2. 2. Los diez primeros años de vida de <i>Celtiberia</i>	61
4. 2. 3. Tras dos décadas con <i>Celtiberia</i>	71
4. 2. 4. Tres décadas de estudios de <i>Celtiberia</i> : los albores de los años 80.....	78
5. Conclusiones.....	81
6. Anexo I.....	85
7. Bibliografía.....	87
7. 1. Bibliografía primaria.....	87
7. 2. Bibliografía teórica y secundaria.....	90

Hay algo a propósito del cuento, del relato, que siempre perdurará.

No creo que los hombres se cansen nunca de oír contar historias.

Y si junto al placer de oír historias

conservamos el placer adicional de la dignidad del verso,

entonces algo grande habrá sucedido

Jorge Luis Borges

1. PRESENTACIÓN

Como reza su título, el presente trabajo pretende realizar un recorrido retrospectivo por las diferentes manifestaciones publicadas, tanto dentro de nuestra región como fuera de ella, procedentes de la literatura tradicional o literatura popular¹ de la provincia de Soria. Sin embargo, es preciso señalar que he atendido a las obras o composiciones específicas del folclore soriano quedando, por tanto, a un margen de nuestro estudio todas las recopilaciones de carácter colectivo en el que se incluiría algún material procedente de nuestra provincia –siendo la única excepción a este principio la obra de Kurt Schindler–. Un ejemplo de ese tipo de compilaciones sería la de Julio Caro Baroja presentada bajo el título «Etnología de los pueblos de Hispania» y situada dentro de uno de los tres volúmenes de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal y publicada por Espasa-Calpe.

Dado el carácter revisionista del que goza este estudio, el orden más apropiado que he considerado para atender a los diferentes hitos de la historia del folclore de España –incluso Europa–, en general, y de Soria, en particular, es el cronológico. De este modo, el primer capítulo que será objeto de nuestra atención se corresponde con el siglo XIX, germen de los estudios folclóricos al calor de los nuevos aires románticos procedentes de Europa. Dentro de este apartado, sobresale la figura de Manuel Ibo Alfaro y su producción literaria cuentística, razón por la que el cerverano dispone de una sección propia. De semejantes privilegios disfrutará también la leyenda de la «Virgen de la Llana» cuya plasmación literaria había sido realizada por varios autores a lo largo de la centuria decimonónica y primeros años del siglo vigésimo y, dada esa reiteración, he considerado oportuno otorgarle un lugar particular dentro de nuestro recorrido. Por último, habiendo encontrado una pequeña obra publicada de cuentos «sorianos» dedicaremos otro apartado a este género cuya historia no puede desvincularse, por la profunda deuda con él, del siglo XIX.

¹Son muchas las disquisiciones que se habían realizado sobre las diferencias entre la literatura tradicional y la literatura popular, y la mayor adecuación que cada una tendría con respecto a la ciencia del folclore. En vistas al carácter de nuestro estudio, no pretendemos realizar una exposición exhaustiva sobre esta cuestión que concierne a la Teoría de la Literatura y, por lo tanto, adoptaremos la propuesta de José Manuel Pedrosa (Tema 2: 3). El folclorista madrileño propone, concibiendo al folclore como la gran estructura que englobaría ambas modalidades, que «lo popular» pertenecería a un grado más superficial de la cultura mientras que «lo tradicional» estaría asentado sobre las bases del patrimonio cultural de una sociedad. Por su parte dentro de su línea «anti-institucional», Luis Díaz Viana –el segundo autor referencial en nuestra introducción teórica– defendería que el concepto de «lo tradicional» sería una invención de la clase culta la cual, pretendiendo incluir al folclore dentro de la «Gran Cultura», había elaborado unos patrones fijos –oral, rural, antiguo– donde inscribir este tipo de producciones» (1998: 18).

Por lo que respecta al segundo capítulo, correspondiente al siglo XX, estudiaremos dentro de él todo el proceso de consolidación de esas emergentes corrientes decimonónicas carentes de rigor sistemático y metodológico. Concretamente en España, lo haremos a través de la figura de Menéndez Pidal y toda su red de colaboradores y discípulos. Si bien, dentro de este capítulo encontramos dos apartados bien diferenciados que no responden a un criterio cronológico –aunque dentro de ellos se respete el orden temporal, como veíamos en el anterior–, sino que será, respectivamente, un género literario oral o las publicaciones de una revista de investigación los que rijan la disposición de esta sección. De este modo, al primer subapartado pertenece el género del romance, galán de los estudios folclóricos y cuya atención había llegado hasta Soria. En segundo lugar, dentro de la labor iniciada también por Menéndez Pidal a través del Centro de Estudios Históricos, atenderemos a los trabajos divulgados, y vinculados al folclore, por la revista *Celtiberia*, subordinada al Centro de Estudios Sorianos, cuya labor fue determinante para la propagación de los estudios sobre nuestra materia en la provincia. Al calor de la naturaleza de los estudios publicados, comprobaremos de primera mano el tratamiento que la mayor parte del folclore soriano había recibido durante esas décadas de afianzamiento; pudiendo comprender también la realidad actual de esta disciplina.

El presente trabajo se queda a las puertas –por razones de extensión, físicas y temporales– de los años 80, las cuales serán traspasadas en alguna obra permitiendo vislumbrar, como un preludio, el «Boom» folclórico que llegaría en las dos últimas décadas venideras del siglo XX. Sin duda, las razones de ese futuro esplendor en la ciencia folclórica –a pesar de los lastres que esta arrastraría desde su consolidación como ciencia en el XIX, como ya veremos– residen en la rehabilitación, tras la muerte de Franco, del concepto de «pueblo» en el plano político; reflejada esta, entre otros hitos históricos, en la creación del Estado de Autonomías. A partir de ese momento, el estudio de la mentalidad, la religiosidad o el arte popular, ocuparía un lugar propio dentro del panorama científico español (Pedrosa, Tema 1: 4-5) como reconocimiento a todo ese bagaje cultural popular de una sociedad y comunidad, no siempre reconocido y aceptado por los «escritores» de la Historia.

2. INTRODUCCIÓN

Durante el periodo de fervor romántico, el poeta alemán Novalis sentenció: «*Alles ist ein Märchen*» –‘Todo es un cuento de hadas’–. Del mismo modo, continuando con esta afirmación, el destacado escritor y narrador José María Merino había afirmado, a propósito de las inspiraciones que su personaje imaginario –y asiduo visitante a la hora de escribir–, el profesor Souto, que «no fue el ser humano quien inventó la ficción, fue la ficción lo (sic.) que inventó al ser humano» (2012: 64). De este modo, frente a la concepción de la cultura, y por extensión de la literatura, como uno más de los descubrimientos y logros de ese ser humano inmerso en la idea de «progreso», tales como la electricidad o los agujeros negros, el académico (2012) propondrá, dentro de la relación del binomio Humanidad-Ficción, la idea del hombre primitivo y genuino: aquel que había buscado la explicación y respuesta al descubrimiento de sí mismo y de su entorno, a través del lenguaje de los símbolos. Una realidad que todavía puede ser apreciada hoy en día, siguiendo como ejemplo el testimonio de Père Philippe Séveau², en las lenguas indígenas de Papúa Nueva Guinea que estarían impregnadas de metáforas relacionadas con el ánima –«tengo sed» se traduciría por «mi corazón es una llama»– verificando, realmente, la autenticidad de esa naturaleza simbólica humana.

Esta necesidad de entender el mundo, formulada a través de la ficción y el relato de historias, habría nacido mucho antes de la existencia de la escritura, en los albores de la Humanidad correspondientes con los periodos de cultura prehistóricos y preliterarios; motivo por el que muchos paleoantropólogos habrían calificado al *homo sapiens* como, primordialmente, *homo narrans* (Pedrosa, Tema 7: 2). Esas sociedades primitivas dotadas de una profunda capacidad para simbolizar sus conocimientos y saberes a través de un tipo de lenguaje articulado, con el paso del tiempo, fueron perfeccionándolo y expandiendo sus funciones. Estas ya no serían solo comunicativas sino también estéticas a través del uso de recursos formales (repeticiones, paralelismos, etc.) y expresivos (imágenes, metáforas, tropos, etc.).

Los nuevos discursos orales, cargados de una mayor intensidad estética, y en los que la música jugó un papel decisivo, debieron de estar vinculados a situaciones rituales específicas como celebraciones religiosas, festividades o trabajos laborales relacionados

² Sacerdote misionero a quien conocí la semana del 21 al 28 de Julio de 2014 y que habría estado 25 años viviendo con los indígenas en Papúa Nueva Guinea.

con el campo y la recolección. Sería dentro de estos ámbitos donde comenzaron a emerger los géneros que, más tarde desarrollados y madurados en la Literatura oral y transcritos y reelaborados en la Literatura escrita, constituirían las grandes bases del bagaje cultural e imaginario colectivo humano. Tal es el caso de plegarias colectivas e individuales que, más tarde, darían lugar a los géneros religiosos; el de las loas y elegías dirigidas a los líderes de la tribu o el clan que, posteriormente, albergarían los grandes temas heroicos y épicos; y las composiciones nacidas a partir de los cortejos y galanteos amorosos que derivarían en la poesía lírica y amorosa por todos conocidos.

Así pues, al hablar de «Tradición oral», para conocerla, es preciso mencionar términos indesligables y, recíprocamente, consustanciales a ella como «pueblo», «costumbre», «memoria» y, por supuesto, «folclore». Sin duda, todos ellos contribuyen a acercarnos al concepto de Literatura oral, entendida como la manifestación de los géneros literarios –tradicionales y populares– transmitidos generalmente por este medio de difusión y vinculados a un determinado lugar o comunidad, que en nuestro caso nos llevará hasta la provincia de Soria.

El ser humano, como ser territorial que es –afirmación que podría remontarnos a la consolidación de los asentamientos poblacionales, allá por el Neolítico– y por su naturaleza característicamente social, a lo largo de la historia había sentido la necesidad de vincularse y sentirse parte de un «pueblo», bien por afinidad étnica, lingüística, socio-política, religiosa, o la combinación de parte o todas ellas. Sin entrar en las disquisiciones y controversias que la manipulación y denigración de ciertas identidades –aún hoy– habían provocado en la construcción del concepto de pueblo, resulta imposible –e improductivo– otorgar una definición sincrónica a todo un proceso de la historia de la Humanidad (diacronía) que abarcaría diversidad de acepciones. Como directrices de este amplio espectro, aparecen desde las referencias al «pueblo judío», que no exigen unos rasgos étnicos concretos, ni tampoco lingüísticos (el hebreo), sociopolíticos (Estado de Israel) o religiosos (práctica del judaísmo) para formar parte de él; hasta las alusiones a sectores poblacionales minoritarios de una sociedad: como el «pueblo mozárabe» y «pueblo mudéjar», la población «esclava» o la población «proletaria» (Pedrosa, Tema 1: 2- 3).

Todos estos colectivos o grupos sociales compartirían, como punto de encuentro y cohesión entre sí, un conjunto de acontecimientos históricos, culturales, comunitarios y

generales nacidos a partir de los presentes en el imaginario personal de cada individuo; algo que, al mismo tiempo, sería garantía de su variabilidad y subjetividad –concepto que, más tarde, los románticos alemanes denominarían «*Zersingen*»–. A través de estas dos premisas, nacería el patrimonio común asentado en una comunidad, la «memoria colectiva» constituida por el conjunto de ideas, tradiciones y ritos que serían reflejo de una identidad común. Es así que la variabilidad y la subjetividad serían el germen de dos conceptos claves: la «tradición» y la «costumbre».

Debido a la confusión que una mala definición y distinción de ambas había ocasionado en los estudios folclóricos, como veremos a lo largo del siguiente trabajo, considero oportuno otorgar a estos dos vocablos unas pinceladas de protagonismo. Así pues, mientras que la tradición se transmitiría de generación en generación y se caracterizaría por su invariabilidad, o tímida variación, a lo largo del tiempo; la costumbre pertenecería al momento sincrónico de una generación y sería susceptible de innovación y de cambio. Ambas, sin duda, serían complementarias por ser fenómenos de conservación y evolución –necesarios– en el desarrollo de toda cultura.

A pesar de la imposibilidad que veíamos de crear una verdad absoluta para la definición de pueblo, es posible acercarnos tímidamente a la concepción que sobre él tenemos en la actualidad, y que hunde sus raíces en el «otoño de la Edad Media» y los primeros pasos de la Moderna. Sin duda, la mirada que tengamos de este, condicionará el objetivo con el que observaremos la ciencia del folclore. Ese origen aparecería a partir de la ruptura del modelo feudal medieval, momento en el que se produjo una reorganización de las identidades socioculturales y que tuvo como consecuencia el afloramiento de nuevas formas y entidades sociales. Como sector supeditado a las nuevas –o reconvertidas– clases poderosas aparecía el sector social del «pueblo» el cual, a su vez, distinguía dentro de sí su homófono como representación del estrato más elevado de tan amplio grupo social, frente a otro inferior que sería el de los «plebeyos».

Si bien, el interés suscitado por la materia oral y popular había despertado desde la noche de los tiempos, esta reconfiguración social supuso la consolidación de la constante que venía dictaminando el devenir de la historia cultural de Occidente: las relaciones entre la cultura de la élite y la «otra cultura». Dentro de esta última, por exclusión, aparecía toda aquella producción cultural –tradicional y popular– que quedaba fuera del marco de la «Gran Cultura» o «Gran Tradición» (Díaz Viana, 1998).

Sin embargo, a pesar del afán de distinguir entre ambas tradiciones a lo largo de la historia, las relaciones entre lo culto y lo popular habían ido variando en Europa a lo largo de los siglos.

Siguiendo los pendulares movimientos de la Historia –aunque cada uno con sus particularidades y matizaciones–, desde época antigua el papel que había tenido lo popular dentro del panorama cultural había ido oscilando entre la mirada admiradora o desapegada de los más curiosos y la altanería de las élites culturales que, por lo general, lo consideraban superstición o barbarie. En ninguna de las dos cabía una reflexión sistemática sobre su carácter tradicional. José Manuel Pedrosa (Liceus, Tema 1: 4), cayendo en el peligro de toda simplificación, sitúa este tipo de tratamiento de lo popular en el Renacimiento, mientras que Luis Díaz Viana hablará de la atracción que esta clase de literatura había inspirado a los autores cultos durante ese periodo (1998: 14); será, esta segunda, la teoría que secundaremos. Desde este periodo, la literatura popular había pasado a un protagonismo decisivo dentro de la rica producción literaria del Barroco –como muy bien había estudiado Maxime Chevalier (1980b)–; cayendo en un completo olvido y desprecio en el Neoclasicismo; para más tarde, como momento de culminación, llegar al Romanticismo que fijaría su atención en la «voz del pueblo».

Aunque fue a finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando, realmente, la literatura oral comenzó a experimentar una fuerte atención y revalorización artística de la mano de los románticos alemanes, considero importantes las aportaciones del padre de la filología española, Ramón Menéndez Pidal, ya que las inquietudes por aquella habían comenzado siglos antes. Coincidiendo, y no casualmente, con el nacimiento de la nueva identidad enmascarada tras el término de «pueblo» y, por extensión, de «lo popular»; el Humanismo concebía a la Naturaleza y a la Fortuna –guía de la divina providencia– como fuentes de inspiración principales y supremas frente al Arte, atendido por los altos estrados culturales. Precisamente, esta percepción de la poesía popular y la poesía puramente artística desembocaría, ya en época romántica, en los términos de *poésie populaire* y *poésie selon d'art* donde se otorgaba predilección a la primera, la «poesía natural» (Menéndez Pidal, 1953: 11).

Tras tomar el testigo entregado por la corriente humanista, la escuela prerromántica alemana del siglo XVIII –discípula del fuerte sentimiento nacionalista que embriagaba las regiones de la futura Alemania– comenzó a sentirse atraída por el bagaje cultural y

poético que ofrecía la «*Volksgeist*», a la que consideraba fuente de inspiración auténtica y pura. El promotor de todo este movimiento fue Johann Gottfried von Herder, quien promulgó la recuperación de la poesía y las tradiciones folclóricas de Alemania como instrumento para el resurgimiento cultural y político alemán. Una labor que daría lugar a sus *Volkslieder* –‘Canciones populares’– (1778-1779) y que sería continuada por sus compatriotas Achim von Arnim y Clemens Brentano, autores de los cantos folclóricos *Des Knaben Wunderhorn* –‘El cuerno mágico de la juventud’– (1805-1808). Sin embargo, los verdaderos precursores de la sistematización en los emergentes –aunque todavía no denominados– estudios folclóricos, fueron los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm cuyo trabajo de campo quedó reflejado en sus obras conjuntas *Kinder und Hausmärchen* –‘Cuentos infantiles y del hogar’– (1812-1822) y *Deutsche Sagen* –‘Leyendas alemanas’– (1816-1818). Más tarde, Jacob publicaría en solitario *Deutsche Mythologie* –‘Mitología alemana’– (1835). La combinación del trabajo de campo con el estudio teórico y comparativo fue la razón por la que la vigencia e influencia de estas obras fueron decisivas pasadas varias décadas desde su publicación, llegando a traspasar las fronteras alemanas.

Además de los alicientes nacionalistas que llevaron a estos románticos a buscar la esencia del pueblo –y cuya degeneración, en el futuro, participó indirectamente en la barbarie nazi–, apareció toda una mentalidad defensora de la estética de la tradición frente a la idiosincrasia del progreso, alentada por la Revolución Industrial y por las ideas liberales ilustradas. Precisamente aquí encontramos la identificación de la tradición popular con la cultura oral –frente a la escrita– y con lo rural –frente a lo urbano–. La tradición fue observada como un vínculo entre el pasado y el presente y, más aún, la supervivencia de lo antiguo en el hoy; esto se debió a que los materiales recopilados por los eruditos románticos fueron tomados del testimonio de campesinos –considerados custodias del linaje humano–, que entonces suponían la mayor parte de la población.

Esta mirada historicista se vería reforzada por las nuevas corrientes comparatistas que surgieron, a mediados del siglo XIX, a partir del descubrimiento del sánscrito y el estudio del *Rig-Veda* que establecieron complejas teorías contrastivas entre la cultura (lengua, mitología y folclore) indoeuropea e indoeuropea. A partir de estas mismas, en la segunda mitad del XIX, surgió la Mitología comparada de la mano de Max Müller. A pesar de lo desorbitado de unos planteamientos que pretendían reconstruir los mitos

primitivos a partir del folclore contemporáneo, concebidos estos como la desfragmentación de aquellos; las aportaciones de esta escuela en materia comparativa y del sánscrito permitieron ser un eslabón decisivo –a la vez que insólito– en el camino hacia la sistematización de los estudios folclóricos, especialmente en la importancia otorgada al elemento oral en los géneros de la tradición.

Las teorías impulsadas por Herder fueron propagándose por Europa, siendo la Gran Bretaña decimonónica –asistente a un incipiente éxodo rural provocado por la Revolución Industrial– la primera receptora y, junto a Alemania, pionera en las corrientes críticas en materia folclórica. Aunque los hermanos Grimm, y los autores alemanes en general, hablaron de «*Volkskunde*» para referirse a las versiones de la narrativa y lírica orales; la asignación de un nombre que abarcara este tipo de producción en sí misma así como su estudio llegó de la mano del británico William John Thoms. El 22 de agosto de 1846, este coleccionista y estudioso de antigüedades acuñó, en una carta publicada en la revista inglesa *The Atheneum*, el concepto de «*Folk-lore*» (*folk*: ‘pueblo’; *lore*: ‘sabiduría’, ‘ciencia’). Sin duda, bajo este término subyacía todo un entramado de asociaciones vinculadas a la recuperación nostálgica del pasado, puesto que dentro del mismo significante se incluía a la literatura popular y a las antigüedades populares.

Tras haber asimilado intermitentemente las teorías importadas desde Alemania –un testimonio de ello fueron los *Minstrelsy of the Scottish Border* (1802-1803) de Walter Scott–, en 1878, Thoms y sus colaboradores fundaron la «*Folk-Lore Society*» de Londres, fuente de irradiación de las teorías historicistas y comparatistas de la cultura tradicional. Estas defendían un proceso evolucionista de la cultura gestionada por lo que vendría a equivaler al homólogo de la «selección natural» de Darwin. A partir de los vestigios culturales de la sociedad contemporánea, defendían la posibilidad de lograr encontrar sus orígenes a través de la cadena evolutiva cultural del hombre. La escuela creada en torno a este núcleo irradiador –que llegaría hasta España– dio lugar a lo que se conoce, en Teoría literaria, a la Antropología cultural cuyos primeros nombres fueron Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor o James George Frazer. Debido al éxito experimentado por esta corriente especialista, la dimensión historicista del folclore que veíamos en Thoms perduraría hasta los inicios del siglo XX. De hecho, más adelante observaremos que estudiosos como Alan Dundes (1965) y Díaz Viana (1998, 1999)

habían defendido y, aún hoy, defienden que en la actualidad existirían resquicios de este lastre en los estudios metodológicos.

Si bien, fue también en Gran Bretaña donde, a finales del siglo XIX, se comenzó a concebir la idea del folclore no solo como el reflejo y la vía para conocer la tradición antigua, sino como todo un proceso cultural dinámico y vivo. Será a partir de ese momento, y en los inicios del siglo XX, cuando empezaron a confluir dos términos siameses: «etnografía» y «folclore». Atendiendo a los mismos aspectos y a través de métodos análogos, mientras que la primera estudiaba y describía a los pueblos primitivos y alejados de la sociedad desarrollada, el segundo atendía a las clases iletradas del mundo contemporáneo occidental. Según estos planteamientos y aspiraciones, la etnografía tendió hacia una mirada global que describiera conjuntamente todas las comunidades ubicadas bajo su estudio. Por su parte, el folclore tomó el camino de la recopilación y la clasificación de los materiales que, dado el estado de precariedad de las culturas tradicionales en el mundo moderno e industrializado –que incluía lo rural y, ahora también, lo urbano–, tenía una naturaleza fragmentada y aislada. Estos caminos harían desembocar a aquella en la antropología actual mientras que, según Díaz Viana, el folclore «se refugiaría en planteamientos difusionistas o, simplemente, de exaltación de lo local» (1998: 16); sin embargo, actualmente y desde la segunda mitad del siglo XX, ambos podrían considerarse los componentes de un binomio indesligable en el que también aparece, como hiperónimo, la «etnología».

Durante todo el siglo XIX, la mecha encendida por los románticos alemanes se extendió rápidamente por toda Europa y los estudios folclóricos afloraron en multitud de países: desde Rusia, las naciones nórdicas, pasando por Francia, Italia y Portugal, hasta Dinamarca e, incluso, Hungría. Si bien, al fervor por el pasado y las leyendas nacionales no siempre le acompañó una mirada crítica. Una vez consolidado el interés por lo folclórico en todo el continente, sería a partir del siglo XX cuando, paralelamente a los avances tecnológicos –fonógrafo, fotografía y cine–, las corrientes y escuelas críticas experimentaron un gran proceso de maduración.

Superando a escuelas de escaso rigor como la solarista, la orientalista o la ritualista (Pedrosa, Tema 2: 7), a principios del siglo XX surgió la Escuela comparatista de Finlandia de la mano de Antti Aarne. Más tarde, movido por la fascinación del método

de análisis comparativo de aquel, Stith Thompson introdujo dicha escuela en Estados Unidos. Como gran aportación, Aarne siguiendo el método «histórico-geográfico» creó una gran catalogación y clasificación de los cuentos folclóricos, que continuó y amplió Thompson en *The types of the Folk-Tale* –‘La tipología del cuento folclórico’– (1928, 1961, 1981). Más tarde, constituyendo también un referente, apareció la obra del finlandés Kaarle Krohn *Die Folkloristische Arbeitsmethode* –‘El método de trabajo folclórico’– (1926).

Al mismo tiempo, participó de esta gran atracción por lo tradicional la Escuela psicoanalista de Sigmund Freud y sus escisiones, que vieron a través de los ritos del folclore la expresión más genuina de la psiquis humana. Estos planteamientos influyeron en las teorías antropológicas de la Escuela difusionista norteamericana, reflejadas en la obra de Franz Boas. Al mismo tiempo, de estas teorías –tanto del Psicoanálisis como de Boas– se nutrió la Escuela antropológica –no institucionalizada– donde destacaron nombres como Ruth Benedict, Abram Kardiner, Erik Homburger Erikson o Melville J. Herskovits.

Otra corriente decisiva en la construcción de una identidad folclórica fue la Escuela estructuralista en la que sobresalió notablemente Vladimir Propp con su revolucionaria obra *Morfología del cuento* (1928, 1953). Como gran aportación a la crítica, Propp introdujo el concepto de «función», unidad básica y motora de los mecanismos artísticos tradicionales. El testigo fue tomado por el representante del estructuralismo antropológico, Claude Lévi-Strauss quien al mismo tiempo entabló una fuerte polémica con el ruso al no aprobar todos los planteamientos que aquel ofrecía. Como veíamos en casos anteriores, ambas líneas de investigación influyeron respectivamente en la obra del norteamericano Alan Dundes, autor –entre otras– de *The Morphology of the North American Indian Folktales* –‘Morfología de los cuentos populares de los indios norteamericanos’– (1964).

La estrecha relación que tuvo el amanecer de la ciencia del folclore con la reacción ante la idea de progreso de la revolución industrial y liberal en el siglo XVIII –y la posterior aparición del proletariado–, podría estar también vinculada con la atención que las corrientes marxistas realizaron sobre las expresiones folclóricas, las cuales establecieron una fuerte conexión entre estas y las estructuras histórico-económicas del hombre. A pesar de lo estrambótico de sus propuestas más extremas, el fuerte peso

cultural e idiosincrático que el Marxismo ejerció durante todo el siglo XX se puede comprobar en el ámbito de la etnografía y el folclore. Tal fue el caso de William Bascom o el italiano Antonio Gramsci quienes consideraban, respectivamente, que el folclore era el resultado de la influencia ejercida por las clases populares sobre la burguesía, y que este constituía el conjunto de creencias opositoras al poder dominante.

Sin lugar a dudas, así como el siglo XX fue el periodo de mayor esplendor dentro del ámbito internacional de nuestra materia –al igual que en la gran mayoría de ciencias y disciplinas–, también lo fue en el territorio erudito español. Nombres como Juan y Ramón Menéndez Pidal, Guichot Serra, Julio Caro Baroja o Luis y Nieves de Hoyos despuntaron como referentes por sus aportaciones a este mundo. Precisamente, de estos dos últimos será la importante clasificación que diferenciaba entre «folclore material» y «folclore espiritual», y que perseguía vislumbrar un cierto atisbo de orden en el amplio panorama de esta «otra cultura». Mientras que el primer tipo atendería al estudio de la indumentaria, la joyería y la orfebrería, la pintura, la escultura, el grabado y todo tipo de artesanía y cerámicas populares; el segundo incluiría desde todos los géneros de la literatura tradicional, a la música, la danza y los juegos tradicionales, llegando a acercarse al ámbito de la mitología, la brujería, la magia y la adivinación. Del mismo modo, junto a estos grandes investigadores, España contaría con la particularidad –repartida con otros países– de haber establecido una estrecha relación entre las manifestaciones musicales y el folclore, probablemente por compartir un origen común dentro de las festividades de la comunidad, de modo que las formas folclóricas con soporte musical gozarían de mayor recepción social; un estrecho vínculo que también comprobaremos en el presente trabajo.

Actualmente, dentro del ámbito hispano, aunque la conciencia general sobre el folclore defiende que este sería el resultado de la interacción de diferentes sectores o subgrupos de la sociedad –más que una cuestión de clases– pudiendo, por ello, estudiar todas las facetas de la cultura popular de una sociedad; existirían una gran cantidad de corrientes y tendencias. Al poseer cierta naturaleza de «parásito» (Dundes, 1978) y al haber arrastrado en la mayor parte de su historia la insignia de «ciencia auxiliar», el folclore estaría influenciado, en gran parte, por escuelas como la cognitiva, fenomenológica o pragmática; por disciplinas como la lingüística, la sociología o la antropología; o por corrientes culturales como el posmodernismo. El nuestro no será un trabajo o estudio de campo –a pesar de los iniciales deseos–, sino una mirada

retrospectiva hacia las tendencias predominantes que, al igual que Europa y España en general, participaron también en el estudio del folclore soriano, en particular.

Precisamente, por su carácter revisionista, este trabajo toma en gran medida parte de las directrices y principales ideas de Luis Díaz Viana. A pesar del desigual trato que el folclore había recibido en función del país donde hubiera sido atendido, este antropólogo vallisoletano afirma que, en los últimos años, sería observado por las diferentes disciplinas de las ciencias naturales con cierta curiosidad por su extravagancia, si no con reticencia por su carácter misceláneo y asistemático. Una naturaleza que habría conducido a esta ciencia a lo que Díaz Viana señala «un terreno de todos y de nadie» (1998: 15). Este autor justifica dicha situación aludiendo a cuatro causas principales –y que habían sido su base teórica para encabezar todo un movimiento de renovación metodológica– en las que incluiría el amplio espectro de los estudios folclóricos –y el carácter polisémico del término–, la falta de reflexión teórica realizada por los investigadores, la ausencia de una formación académica especializada de la mayoría de ellos, así como los movimientos de revitalización del folclore que habían primado la exaltación y mitificación de lo tradicional discriminando toda propuesta de investigación rigurosa (1998: 15).

Debido a este último factor y al haber estado influido por una mirada catastrofista –el denominado «coleccionismo» según Díaz Viana (1998)– que lo consideraba una antigüedad que rescatar de las fauces del progreso y de la vorágine temporal –principal causa de la ausencia de reflexión teórica sobre el folclore–, al mismo tiempo que se había mantenido siempre al margen de la historia y el arte cultos; la disciplina folclórica había adquirido un carácter de intemporalidad. De este modo, al distanciarse de la línea dictaminada por la antropología, el folclore estaría recubierto de una cierta condición «cuasisagrada» que había provocado su estancamiento dentro de los mismos planteamientos teóricos que lo habían visto nacer en el siglo XIX. Sin duda, todo ello había contribuido a la confusión existente en este campo y al tímido reconocimiento académico que lo miraba con recelo por considerarla una disciplina subalterna de las ciencias sociales.

Sin embargo, frente al desdén y la condena de las élites culturales, en ocasiones la cultura popular había sido ensalzada y mitificada para contribuir a un fin ideológico determinado; Díaz Viana apuntaría a «la constante preocupación por parte del poder en

controlar, manipular y asimilar aquellas expresiones de una corriente cultural que se obstinaba a quedar al margen de su influencia» (1998: 14). Este «folclore de acción» había contribuido a otorgar el mayor valor que el folclore había adquirido como «historia social», más que como «historia de la ciencia» (Díaz Viana, 1998: 14). Como parte de todo un movimiento reactivo a esta visión de la tradición en los estudios folclóricos, se había acuñado el concepto de «invención de la tradición», defendido por toda una escuela historiográfica, encabezada por Eric Hobsbawm, y que sostenía que la tradición sería el conjunto de creencias y costumbres constituidas a través de los mecanismos de poder para crear una falsa identidad que subordinara las clases populares a las élites culturales.

Precisamente, ante el peligro del coleccionismo y del folclore de acción, Díaz Viana también había acuñado un término propio que distinguiría perfectamente la disciplina científica y rigurosa del folclore de las tradiciones adulteradas en beneficio propio y que este autor había bautizado como el fenómeno del «folclorismo». Así pues, mientras que este último será aquel que atendería a la cultura popular buscando su aplicación en una sociedad, el folclore consistirá en la rama de la antropología que tendría el mismo objeto de estudio, pero a partir de unos procedimientos científicos. Por ello, el folclorismo será una manifestación de una fe o una ideología buscadora de la cultura tradicional como algo perteneciente al «espíritu colectivo» y como reliquia del pasado. Esta idiosincrasia nacería de la necesidad de reconstrucción nacional y regional provocada por el distanciamiento entre la conocida dicotomía entre aldea-corte (campo-ciudad) y por el deseo de reubicación social ante las grandes migraciones provocadas por el progreso industrial y con el consecuente empobrecimiento del mundo –tanto económica como culturalmente– rural. Al hablar de ideología, el folclorista que ejerce esta rama, generalmente se encontrará supeditado a unos organismos de poder: bien de nacionalismos periféricos, estatales o étnicos. Sin duda, la presencia de este fenómeno, como observaremos en este trabajo, estará mucho más arraigada de lo que la mayoría de estudiosos y folcloristas habían percibido.

Como hemos podido comprobar, al depender de criterios históricos, sociológicos, políticos, económicos, antropológicos y psicológicos; la idea de pueblo y, con ella, la cultura y el folclore son conceptos en continua transformación –pues el hombre también lo es– y, por ello, es inevitable no desertar de la idea de hallar una verdad absoluta que dominara sobre toda observación, definición y análisis. De este modo, al calor de todo

el discurso que venimos recorriendo, tampoco existirían unos pueblos auténticos y originarios; y, por ello, sus tradiciones serían el resultado de todo un proceso de hibridación y «criollización» a causa de movimientos demográficos, sociales y culturales.

Aunque esta realidad abandona al investigador a un cierto relativismo en la metodología –que no escepticismo–, también sería un consuelo para los futuros trabajos de investigación puesto que, si realmente todas las tradiciones son el resultado de un lento sincretismo intercultural, ante el actual fenómeno de la «cultura de masas» en el que nos vemos envueltos y donde se habían difuminado las fronteras de lo oral-popular y lo escrito-elitista, la oralidad –unida a la ficción y a sus géneros– no dejaría de ser una catarsis personal y colectiva necesarias dentro de toda sociedad. Por tanto, desde que la Imprenta había declarado la guerra a la oralidad y a los géneros tradicionales –siendo aquella paradójicamente su único medio de pervivencia– en supuesto peligro de extinción desde el siglo XV, estos habían experimentado al mismo tiempo periodos de reactivación, precisamente por esa naturaleza narrativa intrínseca al hombre. De este modo, el hombre se regenera y, con él, la literatura tradicional y popular por lo que, en la actualidad, los rasgos de lo oral, lo rural y lo antiguo habían quedado obsoletos al existir, como defendería Alan Dundes (1965) y otros antropólogos-folcloristas de la Escuela norteamericana, un folclore escrito, un folclore urbano y un folclore actual que se estaría creando: sin duda, sería el caso de las famosas leyendas urbanas o de «los chistes fotocopiados que circulan por las oficinas y fábricas de las grandes ciudades» (Díaz Viana, 1998: 18).

De hecho, el folclorista norteamericano había afirmado con respecto a la idea de pueblo que «Nosotros lo somos» y, así, partiendo de esta premisa, comprenderemos por pueblo a todo aquel conjunto de individuos productores, transmisores y receptores capaces de crear un folclore concreto, como tradición cultural, con unas formas propias de «creación, codificación y transmisión» (Díaz Viana, 1998: 20). Sin duda, haría falta un redescubrimiento del folclore que contemplara esta nueva sensibilidad puesto que él mismo y los géneros tradicionalmente orales, aunque reconfigurados, perdurarán en las sociedades: el hombre no puede negar su propia naturaleza narrativa y –también– un poco ficticia.

3. CAPÍTULO I: «EL INICIO DE LOS ESTUDIOS FOLCLÓRICOS: ROMANTICISMO, EXALTACIÓN DE LA PATRIA Y COSTUMBRISMO»

Así pues, teniendo como origen al Romanticismo en la atención y el estudio del folclore, aquel que veía en el *Volksgeist* la fuente de su ansiada poesía –más allá de la artística– natural; iniciado el camino de los primeros acercamientos a nuestra materia, que más tarde serían complementados con la antropología y la etnología, se establecieron paulatinamente las características que todo recopilador de lo tradicional buscaría en su labor de campo. La afinidad a lo rural, la orfandad de toda marca de autor compensada con el amparo de la vinculación a una determinada tierra, la indeterminación de sus orígenes en el tiempo y en una única fuente y, como señal de identidad por antonomasia, la oralidad; todas ellas, fueron constituyendo en esos primeros pasos decimonónicos la impronta de lo que actualmente se incluye dentro de los géneros tradicionales (Díaz Viana, 1999: 12).

En España, el insuflor de esos primeros aires románticos despertaba el interés de los intelectuales por la poesía y las costumbres populares, de modo que autores como Serafín Estébanez, con sus *Escenas andaluzas* (1846), y Cecilia Böhl de Faber –apellido que desvela el contacto con las tendencias alemanas herderianas³ y de los hermanos Grimm– introdujeron cancioncillas, cuentos, refranes y anécdotas folclóricas en sus relatos y novelas. La iniciativa de aquella que se cobijó bajo el pseudónimo de Fernán Caballero impulsó a participar de semejante labor a Emilio Lafuente Alcántara (*Cancionero popular*, 1865) y otros muchos literatos.

Además de la curiosidad y la atracción por lo fantástico, alojado en ese pasado añorado, durante esos años –e incluso antes– se iniciaban los primeros trabajos que buscaban realizar una recopilación, más o menos sistemática, del romancero –principal objeto de estudio de los primeros folcloristas– y su historia. De este modo, aparecieron obras como el *Romancero general* (1849) de Agustín Durán o las *Observaciones sobre la poesía popular con muestras de romances inéditos* (1853) y otras de Manuel Milá Fontanals; investigaciones que fueron decisivas como antecedentes de la labor de los padres del Romancero español, Juan y Ramón Menéndez Pidal, de los que hablaremos más adelante.

³ Al mismo tiempo, estimo oportuno destacar la segura influencia que tuvo que ejercer sobre la escritora la labor de su padre, don Juan Nicolás Böhl de Faber, quien publicó tres tomos de romances titulados *Floresta de rimas antiguas castellanicas* en Hamburgo entre 1821 y 1825 (Guichot y Sierra (1922).

Sin embargo, para lograr una metodología de investigación científica, habría que esperar al regreso desde Inglaterra de Antonio Machado y Álvarez, *Demófilo*. Una experiencia que lo instruyó, impulsó y constituyó como el primer y más activo introductor de las teorías folclóricas y antropológicas procedentes del país de Thoms, Morgan, Tylor y Frazer. Si bien la revolución iniciada por el padre de los Machado se produjo en las décadas finales del siglo XIX, durante toda esa centuria se comenzaron a recoger una gran cantidad de materiales folclóricos –en muchas ocasiones para un fin estético de la propia obra–; una compilación provocada por un fuerte impulso recolector, si bien carente de criterio interpretativo y teórico.

3. 1. LOS ALBORES DEL ROMANTICISMO EN SORIA: LA FIGURA DEL MANUEL IBO ALFARO

Dentro de esa línea mencionada, e inaugurada por Fernán Caballero –burlando en primera instancia una de las señas de identidad de los géneros vinculados a la oralidad: el anonimato– se inscribe Manuel Ibo Alfaro, narrador romántico que supone nuestra primera parada, ya concretamente en lo referente a Soria, en este largo recorrido de lo tradicional.

Nacido en 1828 en Cervera del Río Alhama, un pequeño pueblo situado en tierra de fronteras en La Rioja, su vida transcurrió entre el eje de su pueblo natal, Soria y Madrid. Trasladado e instalado definitivamente en 1854 en Madrid, desempeñó su labor como escritor en diferentes ámbitos genéricos, «especialmente en el escrito periodístico y en el relato folletinesco» (Alfaro, 2000: 12). Entre ellos, desde los comienzos de esa actividad literaria, tuvieron cabida las historias de sustrato folclórico que el joven, y siempre amarrado a los placeres de la soledad, Ibo fue escarbando entre los cazadores, paisanos y lugareños de las zonas en las que practicaba la caza. Entre ellas se encontraban las regiones cercanas a Numancia, Ágreda, Masegoso, Peroniel y Almenar así como los lugares colindantes a las sierras del Madero, del Reverado, de Oncala o, bien, las vecinas a los Picos de Urbión y las faldas del Moncayo.

El mayor estudioso del romántico, Julián Bravo Vega, divide su obra en dos etapas principales, una primera entre 1854 y 1860 y la segunda situada en los inicios de la década de los 60 hasta 1885 –fecha de la muerte del autor–. En el origen de la

producción artística del cerverano, aparecen sus primeros escritos periodísticos, germen idóneo para la reproducción de géneros breves y con ellos de los cuentos, leyendas, episodios locales y todo el material tradicional adquirido de su paso trashumante por Soria. Precisamente, según Bravo Vega, a esta etapa pertenecerían los cuentos tradicionales publicados bajo los títulos de *El fantasma de Masegoso*⁴ (1855), *El boticario Leoncio* (1857), *La cruz de los dos amantes* (1858), así como *La cueva de la luna* (aunque publicada posteriormente en 1885).

Dentro ya del segundo ciclo, de los relatos breves cargados de pasado y recuerdos infantiles se produce una transformación hacia una etapa mucho más historicista y con fines claramente comerciales. La producción literaria toma forma genérica de novela, a través de la cual Manuel Ibo Alfaro se dirige a un grupo lector femenino y joven. Nuestro autor tendría el propósito de instruir históricamente sin renunciar al adoctrinamiento ideológico –fe, moral, dogma, educación, pureza sexual, matrimonio, maternidad y vida doméstica– y a la exaltación nacionalista –en un siglo XIX español marcado por el desorden político y la transformación económica y social–. En este caso, como observaremos en las obras encontradas, el material histórico, además de la intención didáctica ya mencionada, se muestra a disposición de los problemas de sus contemporáneos y, especialmente, lectoras: conflictos familiares, desarraigo y autoritarismo paterno e imposición matrimonial, entre otros. Como sintetiza a la perfección Bravo Vega, «al adoctrinamiento ideológico, propio del folletín sentimental, añade Ibo el didactismo de la nota histórica» (2000: 22). De este modo, sus relatos serán una hibridación de los motivos románticos (las ciudades desaparecidas, la época medieval con moros y cristianos por protagonistas, las ruinas de castillos y ciudades) con los recursos costumbristas puramente decimonónicos. A este periodo pertenecería, ya, *La Virgen de la Llana* y *el cautivo de Peroniel* (1860).

Sin embargo, en su labor como recopilador –faceta por la cual nos interesa– irá mucho más allá del simple novelista costumbrista, el cual se encargaba de convertir en literario el material folclórico. Alfaro buscaba y aspiraba a un compromiso que plasmara la materia tradicional, la historia de los pueblos. El autor se convierte, así, en

⁴ A pesar de que los trabajos de Julián Bravo Vega y de la revista *Gnomo: boletín de estudios becquerianos* adoptan la variante bilabial del nombre de esta aldea, «Maseboso», en el presente trabajo secundaremos el apelativo «Masegoso». A pesar de que un argumento podría ser su mayor antigüedad, como atestigua Zamora Lucas en su estudio: «debe decirse Masegoso, ya que así figura en siglos anteriores, desde el siglo XIV y siguientes» (Alfaro, 1955: 12); nuestra elección había estado guiada, precisamente, por la tradición oral y, así, por su mayor recurrencia entre la población soriana.

«exégeta de la tradición» (Alfaro, 2000: 16) y a la par que compone su obra artística, dota de sentido histórico a ese repertorio folclórico, lo cual le permite establecer una relación entre el pasado y el presente, y una iluminación didáctica de aquel sobre el reciente más inmediato.

Los matices afectivos y sentimentales que el Romanticismo había inducido en la mirada con la que se acercaban recopiladores como nuestro autor, añadían un valor intrahistórico a las enseñanzas, provocando que el valor objetivo que se perseguía para el estudio de la Historia estuviera connotado por una presencia decisiva de los sentimientos. Una realidad que, aunque adolece de contradictoria con los principios científicos, se dio comúnmente entre los intelectuales del momento y que acabaría por recibir el nombre de «historicismo generacional». Una percepción del concepto de folclore y los estudios folclóricos que estaba asociada, indesligablemente, de la recuperación nostálgica del pasado –esa herencia que veíamos de Thoms–; como el propio novelista afirma:

nosotros, ya no vemos sino el torreón que se hundirá mañana, y nuestros hijos no verán nada, oirán un cuento de un pueblo que no conocen, ese cuento que hoy es un cuento histórico, mañana se convertirá en un *cuento de viejas*. La tradición, sin monumentos que la garanticen, es muy débil. Sin embargo, yo procuraré conservar en la memoria todo lo que usted me ha referido, lo escribiré, lo imprimiré y haré que la imprenta conserve y generalice esta tradición (Alfaro, 1955: 120).

Así pues, por lo que respecta a las obras del cerverano que conciernen a nuestro trabajo, por hacer revivir sus tradiciones, encontramos tres: *El fantasma de Maseboso* (1855), *La cruz de los dos amantes* (1858) y *La Virgen de la Llana y el cautivo de Peroniel* (1860). Quedan excluidas por no pertenecer a la tradición, a pesar de tener como marco geográfico a Soria: *Una lágrima sobre las ruinas de Numancia* (1856), poema, de declarada naturaleza romántica, que toma el escenario numantino para realizar una reflexión sobre el paso del tiempo; y *La hermana de la Caridad* (1885), folletín sentimental que versa sobre los engaños y aventuras a los que dos amantes se tienen que enfrentar en el contexto de la tercera guerra carlista. Al mismo tiempo, en su estudio, Zamora Lucas (Alfaro, 1944) señala dos obras de carácter tradicional que quedarían fuera de nuestra área de trabajo por pertenecer a leyendas riojanas: *La bandera de la Virgen del Monte o la Mora encantada* y *Flora y Sofía o el cementerio de mi pueblo*.

En las tres obras que nos disponemos a presentar, la labor intermediaria de Florentino Zamora Lucas había sido decisiva, pues los textos analizados provienen de las ediciones realizadas por este sacerdote –con el que más adelante nos familiarizaremos–. Por lo que respecta a la primera de ellas, *El fantasma de Masegoso* (1955b), tras unas tímidas pinceladas históricas que enmarcarán al lector en el escenario de la futura leyenda –su calzada romana, su naturaleza de aldea casi despoblada o el arrendamiento de dos de sus prados firmado por un anciano Tirso de Molina, como comendador del convento de los Mercedarios de Soria–, el editor da paso rápidamente a la narración. Por su parte, como buen novelista romántico y decimonónico, Alfaro, confluyendo con el narrador del cuento, sitúa al lector en el paisaje pintoresco y costumbrista de la caza. Acompañado de un anciano oriundo de las tierras sorianas, vislumbraría un estanque que rezaría: «*No bebas agua de esta fuente, caminante, si no quieres morir en el instante*». Este se convertirá en el móvil perfecto para introducir la leyenda, pues había sido el escenario y el agente pasivo de la tragedia sucedida al pueblo de Masegoso. A los pies de las ruinas de un torreón, centinela del antiguo pueblo, a través de la estructura dialéctica –propriadamente cuentística–, que reaparecerá por momentos durante la historia, el autor crea el marco narrativo idóneo para iniciar su relato.

Siguiendo el motivo folclórico de «familias-enfrentadas», Masegoso estaría regido –y dividido– por dos grandes caciques enemistados entre sí: el linaje de Julián Álvarez y el de Andrés Orozco. El origen de tan arraigado rencor se remontaba a los pleitos que los padres de estos habían tenido por la posesión del torreón, ahora en manos de los Orozco; incluso, el padre de Andrés, en su lecho de muerte le había obligado a jurar que defendería sus posesiones evitando cualquier tipo de acercamiento con los Álvarez. Sin duda, la promesa estaba dirigida a evitar que la bella nieta del moribundo, Adela, contrajera matrimonio con el hijo de Julián, Manuel, de diecisiete y dieciocho años cada uno. Pero –como los requisitos narrativos exigen– la joven pareja no tardaría en encontrarse fortuitamente una tarde de tormenta veraniega bajo una «carrasca negra»; ni tampoco en darse cuenta de que a pesar de las acechantes prohibiciones de sus padres, deseaban que la lluvia no amainase. Los encuentros bajo la encina comenzaron a repetirse con la mala suerte de que la vieja «tía Avedícula», vecina oportunista y alcahueta del pueblo, los habría visto y ya maquinaba cómo sacar beneficio de semejante hallazgo.

Llegado el inicio de la recolección del grano –un cuadro que el autor presenta con matices fuertemente costumbristas–, tras regresar los jóvenes de su ritual encuentro, habían sido llamados por sus respectivos padres que, conocedores del romance por las indicaciones de la tía Avedícula, les reprenderán duramente prohibiéndoles volver a hablar con el hijo de su enemigo. La joven pareja, a pesar de la negativa de sus padres, volverá a verse por última vez, y de nuevo la vieja alcahueta los descubrirá. Para sacar mayor partido de los enamorados, Avedícula se inmiscuirá entre ellos y transmitiendo falsas palabras del otro, en favor de una propina, acabará provocando que Manuel acuda al párroco del pueblo para comentarle su deseo de mediar entre ambas familias. En consecuencia, el día de Santiago, el cura realizará un sermón sobre la reconciliación reprobando duramente la conducta de Julián y Andrés que provocaría la reconciliación de ambas familias, con la consecuente aprobación del matrimonio de sus hijos.

Pero como reza el dicho popular, «poco dura la alegría en casa del pobre» y mientras el pueblo entero celebraba los beneficios que obtendrían con semejante unión; llegará a Masegoso el fanfarrón sargento y nieto de la tía Avedícula, Lázaro o “Cabrito”. Este le comentaría a la vieja alcahueta que deseaba casarse, y que Adela era la más idónea. Para desbancar a Manuel, urdirán el plan de hacerse pasar por el fantasma del padre de Andrés que «vagaría» maldecido por el incumplimiento del juramento de su hijo. Sin embargo, antes de llevarlo a cabo, Lázaro estaba convencido de poder conquistar a la joven, y durante un mes todas las mañanas la visitaría para persuadirla. Ante la negativa de Adela, el sargento rabioso le amenazará recordándole el juramento realizado a su abuelo y esa misma noche –tras «despedirse» Lázaro del pueblo–, los rumores sobre la presencia de un fantasma en el torreón alborotarían a los vecinos de Masegoso.

Así, todos los días, a las once de la noche, el fantasma efectuaría un recorrido por el pueblo realizando señales para corroborar que se trataba del abuelo Orozco. Mientras las gentes se oponían radicalmente al futuro enlace, el párroco apostaba por la felicidad eterna y no la terrenal, y los padres y la joven pareja sufrían profundamente; Adela confesaría, el mismo día fijado para la boda, las sospechas que le acechaban, pues intuía que era Lázaro quien se hallaba tras todo aquel entramado. Efectivamente, la noche siguiente, asediado por un disparo en la pierna, el fantasma quedaría delatado y Lázaro, ante la multitud encolerizada que se abalanzaba sobre él, dispararía con una pistola provocándole la muerte a Manuel. Sumido en una profunda tristeza, encarnada en

Adela, todo el pueblo despedirá a Manuel. Pero, no sería esta su última desgracia, pues Lázaro, ya condenado por la justicia, se vengaría de sus enemigos encargando a la vieja Avedícula que le proporcionara cuarenta y ocho taberneras –sapos que desprenden veneno–, y que arrojaría al estanque del pueblo provocando la muerte, en solo un día, a todos sus vecinos. Como castigo por parte de la justicia, Lázaro que se regodeaba de morir más tarde que sus enemigos, sería ahorcado en la plaza del pueblo y su cabeza, colgada sobre el torreón donde había fingido ser «el fantasma de Masegoso».

En 1858, Manuel Ibo Alfaro publicaba en Madrid *La cruz de los dos amantes* (1955a), una obra que, a pesar de ser incluida por Julián Bravo Vega dentro de su primera etapa, preludia ya rasgos propios de la novela historicista y sentimental del segundo ciclo narrativo del cerverano. Precedida por las características notas históricas de Zamora Lucas sobre los pueblos que dan vida a los cuentos tradicionales de Alfaro, el narrador apela a las jóvenes lectoras de sus publicaciones evocando las pasiones que él había visto en los valles y aldeas que tanto distarían ellas de conocer, y que habían quedado plasmadas en sus tradiciones:

Pero, lectoras, ¿hay acaso algún pueblo sin tradición? ¿Ha existido, por ventura, algún lugar en que el hombre que murió no haya legado al hombre que ha de venir un hecho más o menos importante, tal vez más o menos curioso, que a excitar valga todo su interés? (Alfaro, 1955: 33).

De nuevo, situando el cuento dentro del marco narrativo dialéctico entre el narrador y el cazador oriundo de Peroniél, nuevo espacio protagonista de la nueva leyenda, a los pies de la Cruz de los Amantes dará comienzo su relato. Críticos como Bravo Vega habían apuntado a la semejanza de este con otras leyendas románticas del momento, como *La Cruz del diablo* (1860) de Bécquer.

En tiempos del primer Borbón, Felipe V, viviría en Peroniél un hidalgo, don Nuño, conocido por su caridad y generosidad y que, viudo, habría criado solo a su hijo Arturo. Sin embargo, su padre arrastraría discretamente un horrible augurio predicho por una gitana, pues esta le había anunciado la prematura muerte de su hijo a los veinte años. El joven, apuesto y con grandes modales, estaba enamorado de Sofía, la muchacha que vivía en el noble castillo de Peroniél con el que decía ser su anciano tío, aunque nadie creería semejante parentesco. Esta desconfianza se debía a su extraña llegada ya que, cuando Arturo contaba con dos años, había llegado a la aldea, previo aviso al alcalde, un

séquito de criados para ataviar el castillo donde habían de residir el caballero con una Sofía todavía bebé. Don Nuño, siguiendo sus instintos dinásticos, intuía que la joven provenía de una gran familia y que se refugiaba en Peroniel. Así como el «tío» de Sofía y el padre de Arturo fueron entablando una profunda amistad, también lo hicieron los dos jóvenes que, con la llegada de la adolescencia, no tardarían en mostrarse profundamente enamorados y nadie en el pueblo dudaba del futuro enlace de la pareja.

Sin embargo, repentinamente un día, cuando Arturo se acercaba a la veintena, llegaría a Peroniel un mensajero del duque de Bohemia seguido de toda una comitiva de mayordomos, y a partir de ese momento Sofía no saldría del castillo. Esto provocó que Arturo fuera completamente consciente del amor que sentía por Sofía. Pero mientras se encontraba una tarde profundamente frustrado ante su incapacidad de no poder hacer nada, su padre le pediría que olvidara a Sofía pues era hija del duque de Bohemia y, además de que sus estamentos sociales los separaban, su padre —que la había apartado en Peroniel de la guerra en Flandes— había concertado su matrimonio con el marqués de Smirch. Mientras se encontraba abatido por la noticia, un vecino del pueblo le entregaría una carta de Sofía que le citaba en la Cruz situada a la salida del pueblo. Reunida la joven pareja, se lamentarían de su desgracia y se prometerán amor eterno pues no estarían con nadie más que no fuera su compañero. Sofía lo citará a la misma hora, al día siguiente para despedirse.

Sin embargo, el marqués de Smirch y el duque de Bohemia sabrían del encuentro entre los dos jóvenes e, inmediatamente, al día siguiente Peroniel amaneció con el castillo abandonado. Habían trasladado a Sofía al castillo de La Pica de donde partirían hacia Madrid. Al saber que la comitiva debía pasar, de nuevo, por Peroniel, la joven preparó un ramo de flores que contenía una nota en la que se despedía de Arturo. Pero el celoso marqués de Smirch, al verla, urdiría un plan para matar al joven y, así, acabaría vertiendo veneno sobre el ramillete. Al pasar por Peroniel, Sofía besaría el ramo como símbolo de la despedida que nunca había tenido con Arturo e, inevitablemente, olería el ramo; lo mismo haría el joven Arturo al verlo en la Cruz donde siempre se encontraba con su amada. Los dos jóvenes morirán y el pueblo de Peroniel decidiría enterrarlos juntos bajo la Cruz que los había visto enamorarse.

Por último, en 1860 nos encontramos con la publicación de una obra que mereció un gran interés y recibió gran atención por parte de los «folcloristas» sorianos, razón por

la cual actúa como bisagra entre estos dos primeros subapartados, mereciendo poseer uno propio. Hablamos de *La Virgen de la Llana y el cautivo de Peroniel*.

Llegados a este punto, dado el carácter del trabajo que nos ocupa, considero pertinente establecer una clara distinción entre la obra que ha llegado hasta nuestros días, la 2.^a edición de 1944, y entre la que se recupera, aquella de 1860. La separación que establezco divide el volumen en dos vertientes: por una parte, el corpus narrativo creado por Manuel Ibo Alfaro –que merece ser introducido en este apartado para, además, presentar al lector la leyenda a la que vamos a dedicar gran parte de este capítulo–; y, por otra, el estudio realizado por Florentino Zamora Lucas en los años 40 del siglo XX, puesto que sus pretensiones eruditas e investigadoras presentan una mayor madurez que las realizadas en el siglo anterior.

De este modo, fiel al tópico romántico en el que la tierra, con «la zampoña del pastor, el canto de la zagala y el trinar de la alondra», se encuentra en armonía con el estado anímico de los individuos, el narrador-autor sitúa al expectante lector en la fiesta del tercero de la Pascua de Pentecostés donde, a manera de prólogo, presenta el resultado de su infatigable curiosidad colmada en los antiguos pergaminos –recurso retórico de extendida presencia en la tradición literaria y que nos remite al clásico ejemplo empleado por Cervantes–. Como fruto de esa labor, no sin olvidar la invocación a las musas que le permite introducir al mismo tiempo una *captatio benevolentiae* («Las musas llenarán con sus encantos los vacíos de la tradición»; Alfaro, 1944: 83), aparece la leyenda religiosa que reza el título.

Siguiendo una estructura externa dividida en cuatro cuadros, con sus respectivos apartados en cada uno de ellos, y estableciendo un diálogo con él, el narrador traslada al lector en torno a 1700 cuando, antes que los condes de Gómara, vivía en su castillo el marqués de Almenar –momento en el que comienza la trama–. Este señor feudal pronto percibe que su hija Blanca y Manuel, el hijo huérfano de uno de sus vasallos y al que había acogido por petición del moribundo padre, estaban enamorados y, ante tan desigual –social y económicamente– enlace, ordena la expulsión del joven villano del castillo, sumiendo en una profunda tristeza a su hija que solo encontrará amparo en la Virgen de la Llana («Cuadro primero»).

Trasladando el discurso narrativo a la realidad histórica de España, concretamente a Madrid, la muerte de Carlos II introducirá a España en una guerra que enfrentaría a los

bandos de, por una parte, el «heredero legítimo» duque de Anjou y futuro Felipe V y, por otra, del bloque de los Austria; respectivamente y ya en el plano de la ficción, el desterrado Manuel se alistará en el ejército borbón mientras que el duque de Almenar, viendo peligrar sus privilegios, promueve una insurrección contra el nuevo Rey. Así, mientras Manuel asciende dentro de la escala militar, el duque es capturado y hecho prisionero por traición, lo cual provoca la expropiación de sus tierras y la miseria de Blanca y su criada Gimena. Por sus méritos en la campaña, Manuel es trasladado a sofocar una rebelión a la región italiana de Cremona, donde sufre una emboscada a mano de «los traidores alemanes y moros» que lo conducirá, como *cautivo* –introduciéndonos propiamente en la trama leyendística y folclórica–, hasta Argel («Cuadro segundo»).

Fiel al tratamiento maniqueísta de los personajes propio del Romanticismo, el constante narrador introduce al lector en la ciudad africana de Argel en la que Manuel es vendido al tirano Mahamud. Estando en la cuadra Manuel, asolado por el frío y el hambre, aparece su amo con pretensiones de matarle no sin antes contarle su historia. El moro tenía la necesidad de redimirse de la culpa por haber invocado una maldición a Ala para su hija y su marido cristiano que huían a España y por la cual ambos habían muerto ahogados en el mar. Por ello, cederá al azar, «echando a pajas⁵», el destino del joven preso –matarlo a él o a la bestia con la que dormía–, como había hecho antes con sus otras víctimas. La suerte dictará que Manuel sobreviva durante veinte lunas más, tiempo durante el que debe sustituir al buey que es sacrificado en su lugar. Ante su desesperación, el grito de clamor a la Virgen de la Llana será continuo, despertando el interés de Mahamud. Una curiosidad que, más tarde, se convertirá en pánico ante esa todopoderosa soberana de la que hablaba el preso; razón por la cual, el moro decidiría encerrar a su víctima en un arca al anochecer. Llegado el primer día de Pentecostés, un plácido augurio rodea a los jóvenes enamorados, y hechos sobrenaturales acaecen sobre los pueblos de Peroniel y Almenar. A la mañana siguiente, guiados por el repique de las campanas, los vecinos de ambos poblados acuden a la ermita de la Virgen, donde encuentran a Blanca y Manuel, junto a un arca y el moro Mahamud, postrados ante el altar. («Cuadro tercero»).

⁵ *echar pajas*: «1. loc. verb. U. para explicar un género de sorteo que se hace ocultando entre los dedos tantas pajas o palillos desiguales cuantas son las personas que sortean, y quien saca la menor pierde la suerte», *DRAE*, (s. v.).

Finalmente, respondiendo a la necesidad de restituir el orden trastocado al comienzo del relato, Manuel acude a la Corte para dar testimonio de su liberación y, aprovechando el favor del Rey que lo nombra marqués de Cremona, pregunta por el paradero del antiguo marqués de Almenar, cuyas posesiones serán concedidas al joven militar. Así, se traslada hasta el castillo de San Antón en La Coruña y en un juego de identidades, lo conduce hasta Almenar donde se reencuentra con su hija Blanca y con Gimena. Como punto final y culminación del relato, se produce la boda entre los dos enamorados, celebrada por los dos pueblos –ahora hermanados–, y la conversión de Mahamud, instaurando, así, la tradición que perduraría a lo largo de los años y había perpetrado la leyenda («Cuadro cuarto»).

Sin duda, el estilo de Manuel Ibo Alfaro presenta una importante deuda con el del Romanticismo decadente, que alcanzaba su plenitud en los años de publicación de estas obras y que buscaba reconstruir las historias y las leyendas, al mismo tiempo que participaba de un interés generalizado por los elementos fantásticos, concretamente en la novela histórica española del segundo tercio del siglo XIX (Carnero, 1973: 14-15). Con respecto a este último elemento novelesco, como se ha señalado anteriormente, Alfaro había hecho un uso didáctico y moralizador –propio de la segunda etapa de su obra– de estas leyendas para incurrir en los problemas y valores que concernían a la sociedad del momento tales como los matrimonios desiguales en edad, la virtud femenina probada o la piedad y fe religiosas que las jóvenes debían profesar –como hemos podido observar en la actitud de estos dos protagonistas hacia la «Madre de los Cielos»–. Un aspecto, este último, que nos conduce hasta un segundo apartado dentro de este primer capítulo:

3. 2. LA REPERCUSIÓN DE LA LEYENDA DEL CAUTIVO DE PERONIEL

La leyenda ha formado parte, desde los tiempos ancestrales, del imaginario cultural de la Humanidad, ya en los pueblos y tradiciones paganas y más tarde, por lo que respecta a España en particular y a Occidente en general, en la cultura cristiana que la había perpetrado a través de la hagiografía o en los referentes heroicos de la idiosincrasia popular. Si bien, este término derivado de la voz latina *LEGENDA* había experimentado una resemantización a lo largo de los siglos incluyendo acepciones o distanciándose cada vez más de su antiguo sinónimo *historia*, especialmente con el

interés recibido por parte de escritores y estudiosos –destaca entre ellos Bécquer, a quien Bravo Vega relaciona con Alfaro en *La cueva de la mora* (Rubio, 1998: 11-27)–. Actualmente, al calor del estudio de José Manuel Pedrosa, se concibe como «una narración oral o escrita que presenta hechos extraordinarios como si fueran históricos, reales y vinculados cronológica y geográficamente con una comunidad» (Pedrosa, Tema 11: 3). Sin embargo, a pesar de esa evolución, por lo que concierne a nuestra leyenda-religiosa del *Cautivo de Peroniel*, en su origen y tratamiento medieval, la leyenda fue objeto de escritura de clérigos y, por ello, «era típico que lo milagroso y lo fantástico se vinculase con lo histórico y con lo pseudohistórico» (Pedrosa, Tema 11: 2); dos elementos que se darán la mano a lo largo de la historia del folclore y también en nuestra leyenda.

Concretamente, las leyendas e historias de cautivos constituye un profundo corpus dentro de la tradición folclórica española bien en los textos literarios (*Patraña IX* de Timoneda, la *novella* de Firenzuola, entre otras), el imaginario cultural del pueblo o las diferentes manifestaciones rituales colectivas –recuérdese la imagen venerada del Cautivo en la Semana Santa de Málaga–.

Entre la gran variedad existente, encontramos el ilustre ejemplo del Cautivo y Zoraida, dentro de la obra consagrada cervantina, estudiado por Maxime Chevalier (1983): la fatídica historia del cautivo apresado en Argel y que, tras atraer a la fe cristiana a la hija de su amo, huirá a tierras cristianas donde finalmente, con desenlace bizantino, la pareja enamorada se casará. Al igual que la nuestra, esta leyenda toma escenario en la ciudad africana de Argel, al mismo tiempo que prevalece en su *narratio* la fe cristiana frente a la pasión humana; pero, sobre todo, se establece una clara similitud entre esta historia cervantina, de profundo arraigo folclórico que se remite al cuento popular *La hija del diablo*, y la historia relatada por el moro Mahaumd. Relato que sería la razón por el cual había enviado una maldición a su hija –también motivo folclórico (Chevalier, 1983: 409)– y por la culpa y tormentos que le provocaba la muerte de aquella, debía purgar su culpa matando a cristianos.

No resulta casual, por tanto, aunque el hispanista en el citado trabajo persiga otra línea de investigación, la relación que Chevalier menciona (1983: 406), a propósito del trabajo de George Cirot, entre la historia del cautivo y la piadosa leyenda de nuestra Señora de Liesse. Por ello, considero la nuestra una versión más dentro de las

innumerables consejas y cuentos folclóricos de la tradición, que si bien, como aquella de Cervantes, había recibido la impronta de un autor. Y como veremos en este apartado, dos autores nuevos se suman a Alfaro: Juan Martínez Liso y Ángel Tomás del Oso.

El primer volumen al que nos referimos es *La Virgen de la Llana y el Cautivo de Peroniel* de Martínez Liso, publicado en Madrid por la Tipografía de Alfredo Alonso en 1901. Sin duda, el subtítulo de la misma, *Leyenda religiosa tradicional e histórica descriptiva de Soria y su tierra: escrita en verso*, resulta del todo esclarecedor para comprender el contexto, el discurso ideológico, el tono e, incluso, el formato estético que el lector puede encontrar en sus páginas.

Un componente y una finalidad religiosos que, si título y subtítulo hubieran podido pasar desapercibidos, quedan definitivamente declarados en la «Dedicatoria al Ilmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Osma» y que tendrían su origen en la devoción personal del autor por esta particular advocación de la Virgen. Ese fuerte sentimiento piadoso se convierte en constante a lo largo de todo el poema, teniendo como empuje para la composición del mismo la iniciativa de realizar «en el presente año una solemne y extraordinaria Romería al santuario», al mismo tiempo que se sumaba a los propósitos renovadores del nuevo siglo («con motivo del nuevo siglo en que hemos entrado, creo llegado el caso de realizar yo también la que fue constante aspiración de mi vida») –aspecto interesante por reflejar un momento idiosincrático decisivo en las Letras Hispánicas–.

Siguiendo una estructura interna dividida en diecinueve «Capítulos», Manuel Martínez Liso –de quien las primeras páginas incluyen un retrato– realiza un recorrido en octosílabos y endecasílabos arromanzados que custodian a la perfección la leyenda, la tradición y el tono heroico que transcurren a lo largo del poema; si bien, este, por su sencillez compositiva favorable a la oralidad, pudo haber sido escrito para ser recitado, en una de sus partes, en la susodicha Romería.

A pesar de estar destinado a narrar el episodio de la Virgen de la Llana, la principal protagonista de la trama, y del Cautivo de Peroniel, el extenso poema es una amalgama de odas, alusiones al paso del tiempo («El castillo de Almenar», Cap. XI) y exaltación patriótica y nacionalista, aquella de los desarraigados que se consolaban con la evocación de los prósperos tiempos pretéritos («La cruz y la media luna», Cap. XII) ante la –consolidada– decadente España de finales del siglo XIX:

De aquello que con la cruz,/ España llevó a su historia,/ no queda ya ni memoria/ en el siglo de la luz;/ envuelta en negro capuz/ están su gloria y su fe,/ y como Dios no nos dé/ un derrotero más cierto,/ habrá que tocar a muerto/ por esta que *nación* fue... (Martínez Liso, 1901: 125).

Y partícipe de esa historia querrá hacer también a Soria, a la que compara con las antiguas Nínive y Babilonia e incluye entre las diversas batallas de Reconquista a «las Navas, Orán, Sevilla,/ Granada y Cal[a]tañazor» (Martínez Liso: 1901: 86); conocida esta última, como reza el dicho popular, por ser donde «perdió Almanzor el tambor».

Por ello, realiza un recorrido introspectivo acompañado de unos marcados tintes épicos que se atisban desde el capítulo I («Soria»), una oda de exaltación «a la patria querida», y que se entrecruzan con la nostalgia de una voz lírica que evoca sus raíces. La conjugación de «*Patria y cuna*» conduce al lector, en una excesiva panorámica introductoria, sin olvidar la retórica invocación de las musas –*invocatio musarum*– fiel a los preceptos cristianos («Invocación e Inspiración», Cap. II), a través de los escenarios («Tierra de Soria», Cap. III; «Almenar», Cap. IV; «Peroniel», Cap. VII) y protagonistas, la Virgen y el Cautivo Martínez («A María, la Virgen de la Llana», Cap. V), del milagro que pretende relatar y que es el origen de la Romería celebrada por Almenar y Peroniel («La fiesta del cautivo», Cap. VI).

Apelando al anhelo de todo hombre por alcanzar la Gloria, que en definitiva remitiría a Dios, la imborrable voz lírica prosigue evocando los momentos de esplendor nacionales («Gloria y Patria», Cap. VIII), reflejo de esa gloria, que lo llevan a evocar los grandes momentos de la historia de España: Numancia, San Quintín y Lepanto, la Reconquista o la Conquista de América simbolizada en la conquista de México y Perú. Como un hito en el camino («Valor y Nobleza», Cap. IX), remitiendo a los tiempos en la conquista de Sevilla a manos de Fernando III *El Santo*, aparece Juan Martínez Marrón, a quien el rey condecoró por su valía y quien regresaría a su Peroniel natal, junto a su esposa Isabel de Contreras, para perpetuar su linaje; nobleza la suya que sería garantía, como es tradición en la épica, de la futura heroicidad de su prole.

De este modo, aparece el héroe del ansiado relato, «El Cautivo Miguel Martínez Contreras» (Cap. X) –en esta ocasión bajo un nuevo nombre– quien es enviado a la guerra contra el moro, en tiempos de Alfonso X. Pero junto a todo héroe, deberá haber una heroína y la ausencia de relato amoroso queda compensada en el poema narrativo con la piedad del joven hacia su Virgen de la Llana, de quien se despide y encomienda

albergando esperanzas de regresar a Peroniel («La Partida», Cap. XIII). Unas expectativas que quedan truncadas con el asalto y la toma de Algeciras por parte de los moros que consiguen un botín de prisioneros, entre los que se encuentra nuestro protagonista («Derrotados y Cautivos», Cap. XIV). Si bien, el joven demostrará sus virtudes heroicas sin apostatar de su fe y practicando los imperativos desarrollados en el Capítulo XV «Miguel, cree, ama y espera», correspondientes a los preceptos cristianos *fe, esperanza y caridad*.

Llegada la primavera, Miguel, prisionero, no puede desprenderse de los recuerdos de su tierra y de su amada Virgen en quien, junto a Dios, encontraba la redención de sus dolores; pero una noche, mientras el joven duerme, el mismo Dios se compadece de ese hijo suyo y al día siguiente despierta en Almenar («Resurrexit», Cap. XVI). Semejante milagro sorprenderá a los habitantes de este pueblo y de Peroniel, inaugurando una tradición que perduraría hasta los días del autor («Aleluya», Cap. XVII), el cual tras realizar una oración a la advocación («Plegaria», Cap. XVIII), reafirma su intención poética que no sería otra que elevar las almas a la divinidad («Conclusión», Cap. XIX).

Continuando con esta extendida leyenda, encontramos la obra de Tomás del Oso, *La gran libertadora (el cautivo de Peroniel): leyenda lírico-religiosa de la provincia de Soria*. Publicada, esta vez ya en Soria, en el año 1936, a cargo de la Editorial Urbión, situada en el número 27 de la Calle Caballeros de la capital. Su autor, por el sobrenombre que acompaña a la cubierta y portada del libro, tuvo que ser un maestro –figura indispensable en la época que bien, en el ámbito rural, ha perdurado hasta hace bien poco– que tuvo una estrecha relación con la ciudad de Soria y que llevó a cabo, como se observa en el apartado de las «Notas», un primer atisbo de aportación de metodología y rigurosidad –y que nos permiten comprobar que conoció la obra de Martínez Liso–. Si bien, él mismo rechazará el valor histórico de sus páginas –sinceridad o *captatio benevolentiae*–, estando sus anotaciones impregnadas y condicionadas por un marcado componente subjetivo e ideológico.

A lo largo de un discurso que, de nuevo, está marcado por una, prácticamente total, hegemonía del romance y que se estructura en diecisiete capítulos –con varios subapartados no diferenciados que pueden dar lugar a confusión–. La trama obedece a un manuscrito encontrado por su autor, de modo, que se encuentran claras diferencias con respecto al poema anterior de Martínez, versión que él mismo desdeña por preferir

la adecuación histórica del pergamino. Si bien, por las semejanzas encontradas entre esta y la versión de Manuel Ibo Alfaro, el mencionado «manuscrito» bien podría tratarse de una copia de la obra del cerverano. Así pues, debido a que la deuda es prácticamente total con el texto romántico, a excepción de algunas *amplificatio* y *reductio* o cambios de perspectiva, considero oportuno no desarrollar, de nuevo, el argumento de la leyenda.

Sin duda, para comprender estos textos –y el escaso grado de rigor científico hallado– es preciso ponerlos en relación con los acontecimientos acaecidos sobre la materia folclórica durante esos años. Como veíamos en la «Introducción», a finales del siglo XIX, a partir de las nuevas aportaciones e innovaciones realizadas en Gran Bretaña, la idea del folclore desde una perspectiva nostálgica y paternalista que observábamos anteriormente en Alfaro –y de la que es heredero el poema de Tomás del Oso– experimenta una evolución. Se comienza a concebir la posibilidad de atender a esta disciplina como un proceso contemporáneo y dinámico dentro de las sociedades coetáneas, frente a la idea exclusiva de ciencia encargada de la descripción de los pueblos primitivos. Así pues, sería durante el término del siglo XIX y los albores del XX cuando confluirán los conceptos de «folclore» y «etnología».

Precisamente, el mayor y más activo promotor de las teorías folclóricas y antropológicas procedentes de Gran Bretaña –país con el que tuvo contacto y donde residió conociendo *The Folklore Society* (1878)– fue Antonio Machado y Álvarez, «Demófilo», al que anunciábamos anteriormente. Conocedor de la tesis de Joaquín Costa –uno de los primeros estudiosos de la poesía popular española– y fundador de la Sociedad de Folk-Lore español en 1881, centró su actividad especialmente en Sevilla pero rápidamente engendraría un gran sector de grupos asociados en diversas regiones: Extremadura, Canarias, Asturias o Castilla. La creación de toda esa red de colaboradores tenía su fuente de origen en el krausismo y el positivismo evolucionista germinantes en el ambiente universitario, con sede en la Institución Libre de Enseñanza –nacida en 1876 como reacción a la ortodoxia educativa y casi escolástica dominante–, y del que participó Antonio Machado y Núñez, padre de «Demófilo». Así, en torno a la Universidad de Sevilla, como nos indica José Ramón Jiménez Benítez en el «Estudio Preliminar» de la obra de Guichot y Sierra (1922: II), y en los círculos intelectuales se fue formando el fermento que daría lugar a las investigaciones posteriores del folclore español. Entre los nombres más destacados, además del ya citado padre de los Machado,

aparecían Benítez de Lugo, Francisco Escudero Peroso, Manuel Sales Ferrer y Guichot Sierra –heredero este último de la iniciativa folclórica del fundador en Andalucía–.

A pesar de su prematura muerte y del intento fracasado de institucionalizar la disciplina folclórica en España, Machado y Álvarez logró introducir grandes innovaciones que situaron su trabajo a la altura de sus homólogos ingleses, e incluso como referente. Una de ellas fue la concepción de pueblo dentro del orden occidental coetáneo, como mencionábamos; otra, la inscripción de su objeto de estudio no solo dentro del ámbito rural, sino también urbano; y, finalmente, logró la combinación de la corriente antropológica con la folclórica, esta más enraizada en las humanidades frente a aquella inscrita en el orden de las naturales; algo que, según Pedrosa, «no volvería a encontrarse en España hasta la obra de Julio Caro Baroja» (Pedrosa, Tema 1: 5).

No obstante, considero oportuno mencionar un problema producido desde estos comienzos investigadores, lo cual nos permitirá comprender la naturaleza de los textos sorianos con los que nos vamos a encontrar en este recorrido. En un apartado de su obra *Los guardianes de la tradición* (1999), Luis Díaz Viana apunta a la contradicción que invadió –e invade– a la ciencia de la antropología ante la incertidumbre provocada por atender, por un lado, a lo local y, por otro, ser fiel a una mirada universal del saber humano. Paradoja que, según este autor, se había trasladado a la disciplina del folclore constituyéndola y siendo intrínseca a ella desde los mismos orígenes de su inauguración en España; razón por la cual, resulta inevitable no mencionar a Machado y Álvarez.

El autor vallisoletano apuntaría a las dos corrientes de estudio principales del siglo XIX que en mayor grado habían contribuido a despertar el interés por la cultura popular –y que hemos podido atender con más detalle en la «Introducción»–: aquella liderada por el alemán Herder que ponía especial énfasis en la reivindicación de la cultura propia –con las temerarias asociaciones desarrolladas, más tarde, en el nacionalsocialismo alemán–; y la de los ingleses Thoms y Gomme que instaban a una concepción más universal y cultural, que nacional y política.

Siendo esta última la fuente de la que tomaba inspiración el padre de los Machado, Díaz Viana había observado un componente nacionalista y patriótico, a través del estudio de sus textos –aunque escasos y generalmente vinculados a la labor recopiladora– más renombrados publicados en la revista *Folk-Lore Andaluz* («El Folk-Lore Español. Sociedad para la recopilación y estudio del saber y las tradiciones

populares. Bases», 1882). Esta convergencia, aunque fue algo consustancial a casi todos los países europeos, tuvo nefastas consecuencias. Así pues, la tendencia nacionalista –fue Escudero Peroso el mayor representante del herderianismo–, sustentada por los movimientos regionalistas y de regeneración política, acabó por imponerse sobre la rama inglesa o universal y desarrollándose, especialmente, en las sociedades instauradas a lo largo de la Península y que se desligaron de las iniciales intenciones de su fundador. Por ello, esa corriente defensora de la «cultura nacional», que creía residía en el alma del pueblo, tuvo un gran cultivo en España, teniendo un auge en su desarrollo –apunta Díaz– «durante los primeros años del franquismo, en España» (Díaz Viana, 1999: 10). Si bien, para llegar ideológicamente a esa etapa, antes se produjo un extenso cultivo de la tradición nacionalista que vio en el folclore un método de exaltación de la patria y de fe religiosa, más que de análisis y estudio.

Por lo que respecta a la extensión del proyecto de Machado y Álvarez al resto de regiones españolas, y concretamente a Castilla, gracias a la *Noticia Histórica* (1922) de Guichot y Sierra conocemos que, tras el fallido intento de la Academia Nacional de Letras Populares de 1882 liderada por José María Sbarbi y Osuna –quien en su aversión hacia el anglicismo *Folk-Lore* demostraba una clara predilección por lo propiamente genuino español–, «Demófilo», junto con Eugenio de Olavarría y Huarte, intentó propagar entre 1883 y 1886 en Madrid su gran proyecto.

Así pues, el 28 de noviembre de 1883 se constituyó el *Folklore Castellano* para toda Castilla –lo cual incluía las dos: Castilla la Vieja y Castilla la Nueva– cuyo presidente fue Gaspar Núñez de Arce⁶ que rápidamente haría mandar una *Circular* a sacerdotes, maestros, médicos e incluso, a través de Máximo Laguna, a botánicos. No obstante, la repercusión de esta labor tardaría en manifestarse puesto que en la *Biblioteca de las tradiciones populares españolas* de 1884 –tan solo un año después– apenas se encuentra un título específico de esta zona: Tomo II. *El Folklore de Madrid* de Olavarría y Huarte. Aunque ya se ha mencionado que la labor de Machado cesó pocos años después –a penas hasta 1886–, algunos seguidores continuarían su andanza.

⁶ Para una mayor información sobre la actitud de los folcloristas hacia el «plan general» de Machado y la auténtica significación de su figura, véase la «Introducción» de los tres volúmenes de Joaquín M. ^a Navascués y Francisco Carreras y Candi (1943), *Folklore y costumbres de España*, Barcelona, Alberto Martín.

Las alusiones regionales que he encontrado se corresponderían, sobre todo, con Toledo, Cantabria, Ávila y Burgos, siendo Soria –lógico, a su vez– una completa desconocida en el momento. Sin embargo, nuestros autores estuvieron en Madrid, como demuestra la publicación de Martínez Liso –y más adelante la de Granados y Campos–, por lo que pudo verse influenciado en la perspectiva nacionalista que se fue desarrollando en la Corte, y más a partir de la desaparición del inaugurador del Folclore español; una mirada de exaltación patriótica que hace que su texto participe de ella, como hemos podido observar. Por lo que respecta a Ángel Tomás del Oso, su labor estaría más próxima a un sentimiento religioso y piadoso y a una labor divulgativa propia de un maestro de provincias.

Para dar paso a una maduración en los procesos metodológicos de investigación, dentro de los estudios folclóricos en general, sería preciso esperar unas cuantas décadas. Así pues, en los años 40 del siglo XX, lejos de buscar una exaltación exacerbada de la gloria patria, aunque presenta algunos matices patrióticos –que podían comprenderse al calor de esa línea nacionalista adoptada por las escuelas de folclore español– y realiza una «Ofrenda» a la advocación mariana –es preciso mencionar que era sacerdote–; Florentino Zamora Lucas, editor de la 2.^a edición de 1944 en Madrid (Grafiás González)⁷ de la leyenda-religiosa de Manuel Ibo Alfaro –cuya labor erudita será similar también en *El fantasma de Maseboso y la Cruz de los dos Amantes*– realiza una importante labor de investigación a través de manuscritos y datos que le habrían llevado hasta la obra de Alfaro. Si bien es cierto, como señala dentro del Bosquejo Bibliográfico («Capítulo de Homenajes»), esta actividad compiladora tuvo como punto de unión entre escritor y editor la amistad que entablaron el novelista romántico y el bisabuelo, Juan Lucas o el *abuelo Juanillo*, del padre Zamora Lucas.

Partiendo de esa primigenia y familiar información sobre este novelista decimonónico, el erudito, con los debidos agradecimientos, realiza toda una reconstrucción biográfica («Ibo Alfaro», «Viaje a Jerusalén», «Su religiosidad»), literaria y académica («Actividades Literarias», «¿Catedrático?», «Manuel Ibo, Publicista») así como bibliográfica («Obras de Ibo Alfaro», «Libros dedicados», «Imprenta de Alfaro», «Propiedad intelectual») de aquel oriundo de Cervera del río

⁷ Más tarde, en 1980, aparece una segunda reimpresión ya en la capital soriana a cargo de la editorial Las Heras.

Alhama, en la Rioja, y residente con su esposa, doña Adela Cano y Lacalle, en Madrid; camino en el que se entrecruzó Soria.

Al mismo tiempo, Zamora Lucas presenta una serie de «Preliminares a la Novela» donde realiza una introducción –plagada de tintes poéticos y una exhaustiva recopilación historiadora– a los escenarios protagonistas de la leyenda («Almenar», «La llana de Almenar», «Peroniel», «Ermita», «Retablo principal»), los datos buscados del cautivo y su familia («Padres del cautivo», «El cautivo») y la devoción creada en la zona («La imagen», «Regalos y limosnas», «Arca del cautivo», «Casa del santero», «La concordia de pueblos»). Este investigador se posiciona en favor de la teoría de Martínez Liso que situaría la época del milagro en el siglo XIII, queriendo –para él– Ibo «modernizar los hechos demasiado para darles más visos de verosimilitud, inventando *ciertos pergaminos*» («Época del milagro») (Alfaro, 1944: 57). Por último, realiza un recorrido cotejando este milagro con otros acaecidos, de manera muy similar, en Francia y en Huelva, y en los que prevalece la finalidad ejemplar religiosa de sus héroes. Al mismo tiempo, compara las versiones más diferenciadas del nuestro, la de Alfaro y la de Martínez Liso –dando, sin ser consciente de ello, las claves folclóricas de estas leyendas–.

Si bien, no resulta una labor puramente antropológica y etnológica, aunque aporta teorías sustentadas en bases históricas sobre la datación de la leyenda, parte siempre de la fe y creencia de la veracidad de dicho milagro, e incluso del testimonio de Martínez Liso, a pesar de no apuntar a los manuscritos empleados o incluso haberlos podido inventar. A pesar de ello, se trata de un paso profundamente significativo, un eslabón en la cadena, para la continuación de trabajos sistemáticos, que más tarde aparecerán en los años 70 y 80 del siglo XX.

Finalmente, sobre esta leyenda he encontrado un artículo en la revista *Pontevedra*, «El cautivo de Peroniel», incluido en la serie *Leyendas y tradiciones castellanas*, de Luis Carragal Peón, publicado en abril de 1946. Este será un artículo de carácter informativo y divulgativo acerca de la villa de Almenar, su ermita y la leyenda, y que presenta una clara deuda con la edición de Zamora Lucas, razón por la que presenta los datos expuestos en la obra de Martínez Liso. Su valor reside en ser testimonio del trasvase que habría tenido la leyenda.

3. 3. LOS PRIMEROS CUENTOS RECOPIRADOS

Llegados al tercer y último apartado, atenderemos al otro género –junto al romance– estudiado con preferencia por el folclore desde sus orígenes: hablamos del cuento. La única obra que he encontrado sobre el mismo, en lo referente a la provincia de Soria, había sido la modesta recopilación del que fuera director del Casino Numancia de Soria, Mariano Granados y Campos, *Al amor de la lumbre: cuentos y tradiciones* publicada en 1902 en Soria por la editorial Tipografía de Pascual Pérez Rioja –fundador y director del *Noticiero de Soria*–. Sin duda, dicha editorial desvela el entramado de relaciones personales al que, en la gran mayoría de ocasiones, la Literatura y su estudio se ven sometidos. Este ilustre personaje de la capital soriana, nacido en Lugo y trasladado a nuestra región al casar su madre «en segundas nupcias» con Antonio Pérez-Rioja –de quien descenderá un personaje decisivo en el panorama cultural soriano: José Antonio Pérez Rioja–, fue el fundador, en 1912, de la Caja de Ahorros y Préstamos de la Provincia de Soria. Una entidad que, como señala más tarde Díaz Viana, tendrá un papel muy importante en la difusión cultural y recopilación folclorista, pues fue promotora, aunque fuera concebida por ella misma, de la Sociedad Económica Numantina de Amigos del País (1983a: 22-23). Al mismo tiempo, este nuevo autor fue padre de Mariano Grados Aguirre, fundador del biseminarario republicano *La voz de Soria* en 1922 vinculado a Unión Republicana (U.R.).

Abandonando los bosquejos biográficos y adentrándonos propiamente en la obra, considero oportuno señalar que aunque en el «Prólogo» habla de ser esta una segunda parte, nacida a partir del éxito de una supuesta primera, no he encontrado ningún dato sobre esta.

Así pues, en dicho Prólogo encontramos unas declaraciones que, sin duda, desvelan –como lo han hecho en las obras anteriores– las pretensiones del autor que son, como él mismo afirma, «pocas». De hecho, se distancia de toda disciplina científica –probablemente la del folclore– afirmando que su publicación «ni viene a llenar «ese vacío» que siempre existe en la literatura; ni a descubrir nada nuevo, ni a resolver ningún problema social ni científico» (Granados, 1902: 6). Y, modestamente –evita los protocolarios procedimientos de los prólogos de encargo– invita a realizar una novela de Soria, como aquella de Clarín para Asturias o de Blasco Ibáñez para Valencia.

Esas palabras de Granados en las que afirma que lo que se dispone a presentar son «cuentos sorianos», es preciso puntualizar que se trata de relatos que cobran escenario o que tienen protagonistas –probablemente oídos y conocidos por el mismo autor– de Soria; pero no cuentos tradicionales de Soria.

En lo que podría dividirse como una primera parte en prosa encontramos –concretamente trece– historietas, anécdotas y relatos que no sobrepasan los márgenes del folletín sentimental propio del ámbito periodístico destinado al entretenimiento ocioso. Prevalciendo en ellos los asuntos y temas costumbristas, la gran mayoría de ellos se ambientan y contextualizan en los años de la Guerra de la Independencia o reflejan los conflictos de las insurrecciones americanas («a perder la salud a chorros bajo el sol abrasador de aquella tierra de negros, y a encontrar la muerte oscura del soldado en una emboscada de mambises»; Granados, 1902: 19).

Así pues, aparecen relatos de una gran variedad temática, desde el que narra la conversión de una mujer «descarriada», un miércoles de ceniza («*Pulvis es*» –recordando la oración de esta festividad: «*Memento Homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris*»⁸–); el suicidio de un marido para salvar de los horrores de la guerra a su mujer e hijo («Sacrificio»); la partida del joven provinciano a la Corte en busca de lujo y fortuna y que, escarmentado, regresa a su tierra donde vive sencilla pero felizmente («El primer vuelo»); la aventura emprendida por Pericón –una suerte de Quijote soriano– hacia la capital soriana, pretendiendo acabar con Napoleón, y que tendrá fatales consecuencias para el protagonista («Pericón»); la deshonor que conllevará la vida desenfundada de Juanilla en Madrid («Juanilla»); la injusticia que recibe la joven pareja de Juan y María por parte del padre de ella al no permitirles casarse por la condición pobre del muchacho, a pesar de los intentos del joven, al emigrar, de buscar un porvenir («Dos palabras»⁹); la venganza de Juana sobre el enemigo francés que había matado a su marido («Por el que está en el pozo»); la deliciosa y joven historia de amor entre dos amigos de la infancia durante los meses de verano («Las pasaderas»); la oda a la vida de aldea frente a las riquezas de los que habían ido a América («El tío Patricio»); el homenaje a la figura de la venta –en vías de desaparición a finales del siglo XIX– («La venta»); la historia de Blas, el tonto, pero a la

⁸ «Recuerda, hombre, que polvo eres y en polvo te convertirás».

⁹ Relato con el que encuentro una cierta similitud, en la historia de emigrantes, con *La viuda del cesante* de Fernán Caballero.

vez tierno, de su pueblo («El pobre Blas»); la salvación del abuelo del narrador en un fusilamiento, durante la primera Guerra Carlista, gracias a los cuerpos de sus compañeros («Al amor de la lumbre»); hasta, finalmente, la melancólica historia de Luisa que se disponía a tomar los votos al descubrir que su hermana se iba a casar con el hombre del que estaba enamorada («La profesión»).

Por lo que respecta a la segunda parte –esta en verso–, continúan las piezas aisladas y dispares en temática –historias sentimentales de folletín, relatos poéticos sobre tradiciones, odas y homenajes–: «El niño viudo», «¡A la saca!», «Inspiración», «A Soria», «Realidad», «Mis cantares» y «Recuerdos» –donde cita a Núñez de Arce–.

La obra de Granados y Campos podríamos enmarcarla dentro de los dos últimos tercios del siglo XIX y principios del XX, al igual que la segunda etapa de Manuel Ibo Alfaro, en la que el material folclórico o pseudofolclórico, en este caso, se emplea para una finalidad puramente literaria. La naturaleza de esta publicación, aunque se aleja de cualquier voluntad de investigación, se inscribe dentro del auge que tuvo el cuento literario, nacido en la centuria decimonónica, y que bebió en contadas ocasiones del cuento folclórico –como veíamos en la tarea desempeñada por Fernán Caballero–, su homólogo, y predecesor en el tiempo. Al mismo tiempo, durante este periodo, todavía no habían sido delimitadas las líneas que definían puramente el material folclórico científico. Así se demuestra en la *Noticia Histórica del Folklore* (1922) de Guichot y Sierra –antigua pero elogiada por ser una obra cumbre por estudiosos como Isidoro Moreno– en la cual, junto con la profunda labor recopiladora de obras publicadas sobre el estudio y publicación del folclore, se mencionan obras de carácter erudito que adoptan las formas de género populares; tal sería el caso del *Cancionero infantil* (1863) de José Grimaud (Guichot y Sierra, 1922: 155).

4. CAPÍTULO II: EL CAMINO HACIA LA SISTEMATIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS DEL FOLCLORE: EL ROMANCERO AL CALOR DE LA FIGURA DE MENÉNDEZ PIDAL; LA CREACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS SORIANOS.

4. 1. EL ROMANCERO DE RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL Y SU REPERCUSIÓN EN SORIA. LA LABOR DE LUIS DÍAZ VIANA

El género tradicional del romance, sin duda alguna, ha sido uno de los más estudiados, y «mimados», desde los inicios de los estudios folclorísticos; razón por la que esa repercusión había llegado hasta la realidad soriana. Autores como José María Valverde habían considerado al romance como «columna vertebral de la historia de la poesía española» (1980: 51). Precisamente, gracias a la atención recibida, fue el protagonista –junto al cuento– de la especialización y sistematización de los métodos y estudios del folclore; un progresivo avance que, de nuevo, tuvo sus orígenes en la Europa romántica y decimonónica, y su posterior trasvase a España y sus estudiosos, entre los cuales irrumpe como personaje decisivo: Ramón Menéndez Pidal. Pero, a pesar de ser los europeos pioneros en el estudio, y siendo muchos los investigadores (Herder, Menéndez Pidal, Samuel G. Armistead) que habían establecido una relación entre la génesis del género tradicional del romance y la baladística europea, los orígenes de esta peculiar forma tradicional los encontramos en el mundo hispano-portugués.

Aunque estableceremos como punto de inflexión en el estudio del Romancero a Ramón Menéndez Pidal, al calor de su obra *El Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí). Teoría e investigación* (1953), es preciso señalar que fueron muchos los acontecimientos que se produjeron dentro del plano idiosincrático y cultural, en general, y en el ámbito romancístico, en particular, para poder prestar la atención y el estudio merecido a este tipo de balada europea. Tales antecedentes son decisivos para poder comprender la magnitud de la obra del asturiano que, sin duda alguna, repercutió –sin eludir errores e indudables mejorías– en los investigadores venideros, entre los que se inscribe Luis Díaz Viana con su *Romancero Tradicional Soriano* (2. Vols.) y otras –más tímidas– recopilaciones inscritas dentro de esta temática en la región que nos concierne. De hecho, el mismo Díaz Viana había afirmado:

en el capítulo de agradecimientos quiero declarar, en primer lugar, una deuda principal –común con todos los que han trabajado y trabajamos sobre la literatura oral hispánica– respecto a la obra de D. Ramón Menéndez Pidal en el estudio de este campo, y más concretamente, en el del romancero. [...] Revisar la obra de un gran maestro –incluso de

forma no siempre laudatoria o complaciente, pues la magnitud de un trabajo semejante siempre puede suscitar nuevos matices y actualizaciones— no deja de ser, en mi opinión, la mejor manera de admirarle y reverenciar su memoria (1998: 7).

Como uno de los antecedentes más remotos en la investigación de los orígenes del romance, aparece el padre Martín Sarmiento, quien, ya en el siglo XVIII, comenzaba a vislumbrar la posibilidad de la existencia de romances previa a los recopilados en el siglo XV —momento de transcripción culta de este género tradicional—. Sin embargo, el estudio de los romances castellanos y del género baladístico comenzaba a despertar un especial interés ya no solo dentro de nuestras lindes, sino también en Europa. Se trata del caso de Thomas Blackwell que señalaba como ejemplo de poesía popular los romances moriscos españoles; de Ramsey y sus *Cantos escoceses coleccionados* (1719); del inglés Percy con las *Reliques of Ancient English Poetry* (1765); y del alemán Herder que, estableciendo una primera dicotomía entre poesía joven, de la Naturaleza, y poesía artificiosa, del Arte, realizó su recolección de cantos populares publicados en los —ya mencionados— *Volkslieder* (1778) y, más tarde, en *Stimmen der Völker in Liedern* (1778-1779). Así como la influencia ejercida entre los predecesores y los más jóvenes fue decisiva —especialmente, Percy para Herder—, todos ellos lo fueron también para la herencia que habían de transmitir al siglo XIX. Sin lugar a dudas, la principal aportación de estos custodios del «íntimo ser de cada nación» (Menéndez Pidal, 1953: 15), especialmente de Percy, fue la aceptación de la naturaleza fugaz y variante de este tipo de poesía y su desobediencia a las normas rígidas y prescritas; algo que resultó tremendamente atractivo para los románticos.

Durante el siglo XIX, centuria de esplendor del Romanticismo, se perfeccionaron las propuestas de Herder en Alemania —como antecedentes a lo que posteriormente se llamará Romancero Viejo y Romancero Nuevo— atendiéndose a un nuevo tipo de poesía primitiva, natural, imaginativa y expresiva, llena de vitalidad. Aunque estos patrones condujeron a una amalgama estilística, pues se elogiaban desde las formas propiamente folclóricas hasta poetas vinculados a la oralidad o los cantos como, por ejemplo, Homero, Dante o Shakespeare —postura que sería fuertemente combatida por Ramón Menéndez Pidal—.

De este modo, se produce una atención del romance por parte de los románticos manifestada en obras como *Geschichte der spanischen Poesie* (1804) de Bouterwek y *De la littérature du Midi de l'Europe* (1813) de Sismondi. Pero no será hasta la llegada

de la obra de Jacob Grimm, *Silva de romances viejos* (1815), y, especialmente, con Hegel cuando sistematizarán la naturaleza de esta poesía a través de las oposiciones *Naturpoesie-Kunstpoesie* y «epopeyas primitivas»-«epopeyas artificiales», respectivamente. El primer tipo –*Naturpoesie* o epopeyas primitivas– habría surgido del alma de la colectividad (*Gesamtgeist*) lo cual la convertía en una poesía anónima, mientras que el segundo grupo –*Kunstpoesie* y epopeyas artificiales– sería fruto del genio creador de un poeta individual. Estos estudiosos en sus compilaciones incluían todo tipo de romances pues, más que el ámbito cronológico o la historia de la poesía popular, les interesaba esta poesía en abstracto, razón por la cual la cuestión sobre la génesis en relación a la naturaleza de los romances todavía permanecía confusa en el primer tercio del siglo XIX (Menéndez Pidal, 1953: 19).

La polémica sobre el carácter y el origen de la poesía colectiva comenzó a cuestionarse rigurosamente por los investigadores escandinavos, con respecto a la procedencia de la épica francesa. Una línea, que perpetuaron los primeros filólogos alemanes Friedrich C. Diez, V. A. Huber y Ferdinand Wolf, y más tarde con Heymann Steinthal¹⁰, planteó la hipótesis de la existencia de unos romances primitivos, surgidos en torno a los siglos X y XII, que habrían sido canalizados por un individuo, entorno al siglo XV, perdiendo, así, parte de los rasgos de su naturaleza variable –por la denominada *Zersingen*–. Una propuesta que habría llegado a España y que habría sido adoptada por Agustín Durán en su *Romancero general* (1849), uno de los primeros antecedentes en la materia, donde afirmaba que los romances viejos y populares más antiguos conocidos serían los del *Cancionero General* de 1511, aunque el romance habría tenido que preceder a esas formas eruditas.

Sin embargo, a mediados de siglo, el enfrentamiento entre románticos y realistas se hizo patente en el desarrollo de una corriente reacia a la propuesta romántica que apuntaba al «pueblo creador» (*Gesamtgeist*) como origen de los romances. Una legión de eruditos como Hebbel, Carducci, Pereda, el norteamericano F. J. Child o el musicólogo francés J. Combarieu, J. Meier y G. Fraccaroli, defendía la naturaleza irrevocablemente personal de aquellos, tanto primitivos como artísticos, y en los que la única diferencia residía en la adquisición por parte del pueblo de los romances

¹⁰ Sus obras, respectivamente: *Altspanische Romanzen* (1818-1821); su tesis profesoral en Berlín; *Über die Romanzen poesie der Spanier* (1846-1847) y *Primavera y Flor de Romances* (1856); *Das Epos* (1868).

primitivos como propios para alterarlos; de hecho, muchos consideraban al vulgo como el deformador de la poesía popular. En España, contribuyendo a construir los primeros trabajos sobre el Romancero, la tendencia antirromántica se perpetró con las publicaciones del estudioso Milá Fontanals *Observaciones sobre la poesía popular con muestras de romances catalanes inéditos* (1853) y *De la poesía heroico-popular* (1874), a quien secundó años más tarde otro gran estudioso como Menéndez Pelayo en su *Tratado de los romances viejos* (1903-1906).

En medio de estas disputas, a lo largo de toda la centuria se recopilaron en la Península una gran cantidad de romances por parte de autores tanto españoles como extranjeros, entre los que aparece el padre de Fernán Caballero, Juan Nicolás Böhl de Faber –serán especialmente prolíferas las obras de este último sector, publicadas la gran mayoría en el extranjero¹¹–, y de cuyos trabajos tenemos noción gracias a la *Noticia Histórica del Folklore* (Guichot y Serra, 1922: 146).

Sin embargo, el verdadero avance en los trabajos folclorísticos vendría de la mano de Juan Menéndez Pidal. Como gran aportación, el mayor del clan Menéndez Pidal, a partir de su *Poesía popular. Colección de los viejos romances que se cantan por los asturianos en la Danza prima* (1885), defendía una nueva mirada en los estudios tradicionales posteriores atendiendo al folclore como un objeto de estudio en sí mismo, sin necesidad de ser sometido a un proceso de estilización poética. Al mismo tiempo, haciendo uso de sus principios científicos, fue una figura –generalmente eclipsada por la de su hermano pequeño Ramón– decisiva en la intensificación de la recogida directa de versiones orales contemporáneas.

La influencia del mayor sobre el pequeño fue notoria, a pesar de las diferencias y discrepancias –tanto teóricas (origen y naturaleza de los romances) como políticas e ideológicas–, no solo por verse ambos envueltos en el movimiento de reconstrucción de España, inscrito en el Fin de Siglo, sino también por el trasvase en el «gusto por determinados temas, ciertas preferencias estéticas o las ideas más generales sobre la historia, el folclore y la cultura de los pueblos de España» (Díaz Viana, 1999: 62).

¹¹ A saber, las obras: *Floresta de rimas antiguas castellanas*, 3 vols., (Hamburgo, 1821-1825) de Juan Nicolás Böhl de Faber; *Tesoro de los romanceros y cancioneros españoles* (París, 1838) de Eugenio de Ochoa; *Romancero español*, 2 vols., (París, 1844) de Dámaso Hinard; *De las primitivas cantinelas* (Berlín, 1844) de V. A. Huber; *Romancero pintoresco o colecciones de nuestros mejores romances antiguos* (Madrid, 1848) de Juan Eugenio Hartzenbusch; *Primavera y flor de romances*, 2 vols., (Berlín, 1856) de Fernando J. Wolf y Conrado Hofmann.

Pocos años más tarde, Ramón Menéndez Pidal comenzó su labor recolectora y crítica del Romancero de tradición oral moderna que vinculará fuertemente con la épica, su predilección por antonomasia, y que recogerá a través de sus primeras obras como *Leyenda de los Infantes de Lara* (1896), *El Romancero Español* (1910) o *Flor nueva de romances viejos* (1928), entre otras. Para el asturiano, la conexión existente entre ambos, romance y épica, residía en ser aquel cobijo del espíritu épico-caballeresco castellano —extendido por toda la Península y América española y portuguesa— de los antiguos cantares de gesta que, a su vez, enlazaban con la esencia de la balada europea. Pero, sin duda, el trabajo que supondrá un hito en la historia y crítica de la recopilación y estudio de este género tradicional será su *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí): teoría e historia*, 2 vols. (1953).

Dicho trabajo se presentó como el resultado de medio siglo de recopilación desde los inicios del XX y que había estado motivada por las esperanzadoras expectativas de la precursora de esta labor en todo el ámbito iberoamericano, la romanista germano-portuguesa Carolina Michaëlis. Esta investigadora había manifestado sus esperanzas en la reconstrucción del Romancero hispano-portugués en su trabajo *Estudos sobre o Romanceiro Peninsular* (Madrid, 1907-1909), dedicándolo a sus colaboradores y futuros continuadores de tan ambiciosa empresa: en Portugal, Leite de Vasconcellos —a quien Menéndez Pidal denomina ya «etnólogo» (1953: IX)—, y para España, María Goyri y su marido, Ramón Menéndez Pidal. Así pues, enrolados en esta misión, ayudados de discípulos, colaboradores (entre los que destacaban Aurelio de Llano, Josefina Sela o Eduardo Martínez Torner) y familia, el filólogo asegura que en el primero decenio de siglo fueron elaborando una serie de estudios romancísticos y la compilación de una amplia colección de romances procedentes, por vía escrita, de bibliotecas españolas y del extranjero así como, por vía oral, composiciones de toda la Península, América y las comunidades sefardíes esparcidas en Marruecos y Europa. Más tarde, contarían con el respaldo del Centro de Estudios Históricos —creado por este autor— y con el concurso de la *Hispanic Society of America*. Gracias a esta —afirma Menéndez Pidal (1953: X)—, se habría iniciado el proceso de publicación de un trabajo de carácter crítico y divulgativo de esas primeras colecciones de romances que, sin embargo, se habría visto paralizado con el estallido de la Guerra Civil. Ese acontecimiento y la intromisión de otros proyectos eruditos, habían sido la causa del retraso de ese gran proyecto anunciado medio siglo antes.

Si bien, previamente a la publicación del corpus romancístico –que, anunciaba, se realizaría progresivamente en sucesivos volúmenes–, Menéndez Pidal presenta en este trabajo referente los frutos de un minucioso y laborioso estudio que permitirían iluminar los interrogantes más notables de este género oral y, por lo que a nuestro tema se refiere, observar la maduración de los estudios folclóricos y etnológicos en España.

Su «Nota Preliminar» resulta del todo esclarecedora para comprender los orígenes y la concepción de los estudios romancísticos de los que parte el autor. Sin desprenderse de su postura tradicionalista –ferviente defensor de la idea de los romances como fragmentos de los cantares juglarescos que habían sido transmitidos por el «autor-legión»–, la madurez metodológica de su labor se manifiesta en la inclusión de su obra dentro de un ambicioso proyecto abarcador del Romancero bajo una mirada amplia y global, que diera fe de la magnitud y extensión del que considera uno de los mayores acontecimientos literarios de Europa; frente a los estudios que le precederían y que se caracterizarían, sin obviar su valor erudito, por presentar una realidad fragmentaria del Romancero. Solo así podría producirse –superando la mera recopilación– un análisis comparativo próximo a las ciencias experimentales de los diferentes romances encontrados y, asumiendo el principio de variabilidad –no tan aceptado en aquellos años–, de sus respectivas versiones. Una postura que le llevaría a formular la distinción entre romances viejos y nuevos, frente a la mezcla de los trabajos que le precedían.

Por otra parte, su exacerbado espíritu regeneracionista y nacionalista, como hombre de fin de siglo, que focalizaba la esencia de la nación en la lengua y la historia, provocó que el valor que otorgara a la ciencia del folclore fuera meramente auxiliar en la reconstrucción de esos dos grandes pilares de la cultura española. Una atención secundaria que había provocado lastres en sus discípulos y que lo convertirían en uno de esos «guardianes de la tradición» y precursor inconsciente de la idea de «folclorismo» (Díaz Viana, 1999: 71) que veíamos en la «Introducción».

Sin embargo, lo que resulta incuestionable es la importancia del asturiano como modelo y promotor infatigable en la tarea recolectora y crítica del Romancero de tradición oral moderna. Un archivo romancístico que contó con un gran despliegue de colaboradores en toda la Península y, más tarde, América y las regiones sefarditas. De este modo, acercándonos paulatinamente, en un camino inductivo, a la región de Soria, el corpus atesorado en el Archivo Menéndez Pidal cubrió gran parte de la extensión

peninsular gracias a los colaboradores del filólogo destacando las colecciones, por regiones, de Manrique de Laza, Tamayo y Martínez Torner, en Andalucía; las de Said Armesto, Hervella, Otero y Martínez Torner, en Galicia; las aportaciones de Patxot i Jubert en Cataluña; y, siendo las regiones castellanas una clara mayoría, aparecen investigadores como Cossío y Maza Solano en tierras santanderinas (Díaz Viana, 1983a: 9), y el propio Menéndez Pidal en la Cordillera Central, en Segovia, Madrid, Ávila y León.

El relevo habría sido tomado por Diego Catalán, nieto del renombrado filólogo, y por el norteamericano Samuel G. Armistead, albergando en su trabajo una exuberante cantidad de romances procedentes de todo el mundo hispánico que habrían sido clasificados, estudiados y cotejados con el resto de realidades romancísticas. Precisamente, Catalán en el primer coloquio internacional sobre tradición oral moderna sostuvo que esa gran recopilación mencionada «no es sistemática porque ha dependido en gran parte de la casualidad» (1973: 91). Justifica sus afirmaciones aludiendo a su propia experiencia pues, afirma, que no se habría aproximado a la realidad del romance si no hubiese sino por el interés que la Dialectología asturiana le había suscitado; algo que se había producido ya con Navarro Tomás, Américo Castro y Federico de Onís en su interés por el astur-leonés, y con Manuel Alvar con el dialecto andaluz y el judeoespañol, que más tarde lo habrían conducido a explorar el corpus romancístico sefardí. Por ello, todavía el material recopilado entonces no presentaría una disposición rigurosa y metódica.

Llegados a este punto, observada la estrecha relación entre la Dialectología y la recopilación romancística, la falta de riqueza en este aspecto de la provincia soriana sería un incentivo para justificar el escaso interés en esta región, así como en otras del mismo carácter dialectológico neutral. No ocurrirá lo mismo, como veremos, con el Cancionero tradicional, la otra vertiente a la que alude Diego Catalán (1973: 92) y que habría experimentado la misma falta de estructuración en su recogida.

De este modo, así como fue preciso un largo recorrido hasta el trabajo de Menéndez Pidal y el de Diego Catalán y Armistead, encontramos una serie de precedentes muy importantes –y que conectarán con los antecedentes mencionados– en la recopilación del material tradicional para el impulso y la creación sistemática de un Romancero de la provincia de Soria.

En primer lugar, aparece la obra de Gervasio Manrique, *Soria: ciudad del alto Duero, leyendas y tradiciones de su provincia*, publicada en 1926 en Madrid por la editorial Tipografía Martín. Siguiendo las premisas expuestas por el autor en sus «Propósitos», a manera de prólogo, el motor que impulsó esta primera obra no fue otro que el afán de promover la cultura de los pueblos de Soria, a partir de su estudio y observación, y ser, modestamente, pionera «en el vasto germinar de los estudios de la provincia» (1926: 6). Se trata, pues, de un recorrido misceláneo y asistemático –dividido en diferentes capítulos independientes– a través de monumentos históricos, figuras ilustres de la región, composiciones de autores literarios inspiradas en esta tierra –Bécquer, Antonio Machado y Gerardo Diego–, sus pueblos, sus leyendas –entre las que se menciona la de los «Siete infantes de Lara»¹² y la del «Cautivo» celebrada en Almenar– y tradiciones. Más tarde, el mismo autor publicó «Castilla: sus danzas y canciones» (1949) dentro de los cuadernos de la *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. Coincidiendo con la opinión de Díaz Viana (1983a: 16-21), se trata de una valiosa muestra de cantos de fiestas –como las albadas de las bodas–, de trabajo, de ronda, de cuna, de siega y de carácter religioso. Si bien, por lo que respecta al tema que nos interesa, en la primera obra podemos encontrar muy pocos testimonios de romances –que indico por el tema y el pueblo en el que lo introduce Manrique–: el romance de Fernán Antolínez (San Esteban de Gormaz) y algún fragmento que versa sobre el Cid; mientras que en la segunda, serán tres los hallados: «La virgen y el ciego», «Madre, a la puerta hay un niño», «La loba parda».

Si bien los deseos de Manrique no se cumplieron a través de una ingente cantidad de estudios, sí que se realizaron cualitativamente puesto que el prestigioso musicólogo norteamericano Kurt Schindler, que había sido enviado por la Universidad de Columbia desde 1928 en busca del folclore musical de la Península, recogió en su obra póstuma, *Folk music and poetry of Spain and Portugal. Música y poesía popular de España y Portugal* (1941), 985 documentos musicales constituyentes, de los cuales 361 procedían de la provincia de Soria –aunque en la «Introducción» a su obra, Schindler afirma haber encontrado 700 poemas, entre cantares y romances, y 300 melodías–.

El origen de tan especial atención por nuestra región reside en la fortuita casualidad de las relaciones personales, ya que al conocer Schindler a Ángel del Río en la

¹² Más tarde, Zamora Lucas la desarrollará en su obra (1971) señalando las diferentes variedades encontradas en la provincia.

Universidad de Nueva York –profesor soriano también allí–, cambió su itinerario en Pamplona y comenzó una recopilación, financiada por la Sociedad Económica Numantina Amigos del País, que se dividió en dos etapas: un primer viaje en 1930 y un segundo viaje en 1931, contando en este caso con la ayuda del folclorista español Eduardo Martínez Torner. Así lo relata el investigador y archivero José Tudela en su artículo «Cómo se hizo el cancionero soriano» (1954) –número 7 de la revista soriana *Celtiberia*–, como testigo de esta empresa reafirmando el papel de la provincia soriana en la colección de Schindler, así como la importancia del norteamericano a la hora de dar a conocer Soria a los folcloristas. Este sería el caso de Matos de quien anuncia una futura investigación sobre el folclore soriano (1954: 110); aunque no he encontrado publicaciones al respecto.

A pesar de la importancia del cancionero de Schindler, las precipitadas circunstancias bajo las que se publicó, por ser póstuma, y la recopilación masiva de material, sin ningún tipo de rigor sistemático, provocó que José Subirá, en su trabajo «Un cancionero musical soriano y las tareas folklóricas de Kurt Schindler» (1954) dentro del mismo número de la revista mencionada anteriormente, procediera a realizar una sistematización de las piezas musicales vinculadas a la tierra de Soria. Haciendo alusión a pequeñas referencias de la canción soriana en obras anteriores, tales como *Ecos de España* de José Inzenga y el *Cancionero musical popular español* de Felipe Pedrell¹³ («I. Canciones sorianas de antigua difusión»), pretende llevar a cabo una clasificación metódica por materias y géneros, puesto que la disposición de Schindler mezcla los materiales al presentar el orden cronológico en el que fueron recogidas las piezas, lo cual incluye englobar diversas formas musicales dentro de una misma población («II. La obra folklórica de Kurt Schindler»).

De este modo, señalando el número de la clasificación del norteamericano al que se corresponde cada pieza –aparecen bajo distinto número las variantes– y realizando un cotejo constante con otras realidades folclóricas de Castilla –Subirá demostrará ser un profundo conocedor de la obra de Federico Olmeda *Folklore de Burgos*– divide las piezas en siete apartados, dentro de los cuales identifica más específicamente cada una de ellas: «III. Canciones bailables a lo llano y a lo agudo. Rondas y estribillos», «IV.

¹³ Donde aparecen: «Ya se van los pastores a la Extremadura», «La tarara» y «Canción de ánimas» en la primera obra; y las dos últimas piezas musicales junto a una copla rogativa del Burgo de Osma, en la segunda.

Canciones epitalámicas e infantiles», «V. Canciones de asunto religioso», «VI. Canciones profanas de carácter vario», «VII. Canciones de Romances», «VIII. Música vocal e instrumental de danza» y «IX. Documentación folklórica complementaria». Por lo que respecta al género del romance, realiza una presentación breve y concisa que ahonda en los rasgos misceláneos de esta obra.

La obra de Schindler, como vamos observando, constituye un referente en el estudio del Romancero soriano. Prueba de ello es el pequeño trabajo del prestigioso hispanista Samuel G. Armistead –cuyos descubrimientos que vinculan romances sefardíes con las épicas medievales europeas han sido decisivos para alentar la tesis de la escuela tradicionalista– y el musicólogo Israel J. Katz «El romancero tradicional en la Provincia de Soria» (1979), publicado en el número 58 de *Celtiberia*.

Siguiendo los pasos de Schindler, a quien Katz había comenzado a estudiar por ser fundador y director de la *Schola Cantorum* de Nueva York, en agosto de 1972 se embarcaron en un nuevo trabajo de campo con el propósito de cerciorarse de la realidad del Romancero en la tradición oral castellana. Llegaron incluso a encontrar tres informantes que habían colaborado en la empresa de su predecesor y los resultados se plasmaron a través de 17 horas de cinta magnetofónica; 175 textos o fragmentos de romances tradicionales –equivalentes a 52 tipos narrativos–; 25 romances vulgares, de ciego o de pliego suelto; 85 canciones líricas de género variado; 80 villancicos y canciones religiosas; y 2 cuentos tradicionales.

A pesar de que los resultados indicados mostraban un estado de la tradición oral bastante optimista, ambos autores insistirán –participando del sentimiento catastrofista que tantas veces había motivado las recopilaciones folclóricas– en un futuro poco esperanzador para el género por «la “crisis del campo” y demás graves peligros a los que actualmente está sujeto [el Romancero] en una sociedad española en dinámica transformación» (1979: 165). Como testimonio de su labor, transcriben cinco romances, con sus correspondientes partituras musicales, advirtiéndole su anomalía dentro de la recopilación, pues no todos estarían completos: «El conde Sol», «Rico Franco», «La calumnia de la reina», «El quintado» y «La vuelta del marido». Junto a cada uno de ellos, los autores introducen una nota donde explican las circunstancias de compilación de cada uno de ellos y las diferentes variantes halladas, así como versiones análogas inscritas en otras tradiciones (destaca como fuente principal: *Romances judeo-españoles*

de Tnger, 1977). Sin duda, a pesar de que no he encontrado ningún volumen que recogiera los 52 romances anunciados, este trabajo nos acerca cada vez más a una sistematizaci3n del Romancero soriano.

La diferencia generacional y cronol3gica, con sus consecuentes factores hist3rico-econ3micos en Soria –industrializaci3n en otras regiones, un alto grado de migraci3n–, existente entre la recopilaci3n de Schindler y la de Armistead y Katz es más que considerable para repercutir en la naturaleza del material folcl3rico, como ya anunciaban estos últimos. Sin embargo, mientras que en 1972, el inminente fen3meno sociol3gico conocido como la «globalizaci3n» comenzaba a augurarse, en los años 80 en España se convertía en una realidad.

Precisamente, en este contexto hist3rico es cuando encontramos por primera vez publicado un estudio soriano, propiamente sistemático, dentro de esta inmensa trayectoria del estudio de lo folcl3rico y romancístico. Se trata de los dos volúmenes del *Romancero tradicional soriano* publicados por Luis Díaz Viana en 1983 bajo la tutela y colaboraci3n de la Diputaci3n Provincial de Soria.

Ambos volúmenes, publicados el 24 de septiembre y el 28 de diciembre de 1983 –respectivamente–, presentan una colecci3n de 116 versiones de 60 temas distintos recogidos –a pesar de las numerosas disuasiones que recibí el estudioso– entre los años 70 y principios de los 80, hasta la fecha de composici3n de la obra. Entre sus páginas aparecen desde «romances viejos» hasta composiciones de reciente creaci3n, pasando por romances juglarescos y de ciego.

A la importancia de esta obra por su valor científico y recopilatorio –el propio Luis Díaz Viana afirma que prescinde «de criterios est3tico-literarios que nos muevan a despreciar aquellos materiales que no cumplan unas [...] exigencias de antigüedad o de belleza» (1983a: 1), como había sucedido en estudios anteriores–, se suma el atractivo de inscribirse dentro de un contexto idiosincrático totalmente revolucionario, posiblemente similar al acaecido con el Romanticismo, por lo que respecta a la cultura tradicional. Como afirma en el «Pr3logo» el hermano del tan citado antrop3logo, Joaquín Díaz Viana, esta recopilaci3n se incluye dentro de los momentos de auge de la globalizaci3n; una cultura supranacional, donde lo urbano cobra especial relevancia frente al mundo rural, y que «ha obligado al hombre de la sociedad rural a replegar sus

conocimientos hacia unos límites cada vez más estrechos mientras intentaba asimilar la avalancha de acontecimientos que se le venía encima» (Díaz Viana, 1983a: VI).

Así pues, con una esperanzadora mirada puesta en los futuros trabajos y en la continuación de tan rica labor, este romancero pretende dar una aportación a los posibles estudios comparativos venideros que dieran fe de «hasta qué punto las creencias, leyendas y tradiciones de una colectividad le pertenecen, o son, más bien, patrimonio de la Humanidad que las varía según determinadas condiciones y circunstancias geográficas o sociológicas» (Díaz Viana, 1983a: VI).

Iniciando al lector en la materia romancista, comienza un recorrido a través de una pequeña «Introducción» en la que, en primer lugar, realiza una pequeña historia del Romancero y de las principales aportaciones teóricas desarrolladas en los estudios anteriores («I. El Romancero en la tradición oral castellana»). A continuación, realiza un estado de la cuestión de las investigaciones llevadas a cabo en la provincia de Soria («II. La recopilación de romances en la provincia de Soria») para, finalmente, señalar algunos de los problemas e inconvenientes presentados en su propia edición («III. Problemas que plantea una recopilación actual»).

Así pues, en primera instancia, introduce la segunda –la primera la hemos observado en las líneas anteriores– de las grandes polémicas y cuestiones sobre el origen del romancero que dividieron, como señalábamos, a los estudiosos del romancero en dos grupos: quienes defendían el origen anterior de los romances a los cantares de gesta (Wolf) y quienes sostenían que aquellos eran fruto de la desfragmentación de estos (Milá Fontanals, Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal). A pesar de ser esta última la teoría más defendida para explicar el fenómeno en España, Díaz Viana relativiza el posible logro de haber encontrado una tesis idónea (1983a: 5). Al mismo tiempo, siguiendo la propuesta del gran romancista asturiano, apunta a la naturaleza formal irregular del romance y a la posible descendencia de las lenguas germánicas, lo cual introduciría al romance dentro de la inmensa epopeya y baladística europea. Si bien, la biografía del género acompañaría los derroteros de la historia del hombre castellano experimentando en ella: el influjo de la canción lírica en la Edad Media; su introducción en el mundo cortesano y su difusión a través de los grandes cancioneros y los pliegos de cordel; su vuelta al mundo de la oralidad a través de los ciegos copleros; las grandes recopilaciones de Durán, Wolf, Milá Fontanals, Juan

Menéndez Pidal, Almeida Garrett; su particular recreación a manos de poetas como Machado o Lorca; y –anteriormente señalados– su estudio, investigación y recolección orales.

El segundo de los apartados resulta especialmente iluminador para comprender los problemas que plantea la realización de un Trabajo de campo en Soria, los errores o ausencias producidos en la tradición folclórica así como sus antecedentes en materia soriana. A través de unas afirmaciones de Julio Caro Baroja, Díaz Viana señala la frecuente equivocación de los folcloristas que, lejos de haber buscado un método de comparación y sistematización de sus materiales, habían incidido en la mera recopilación copiosa y, en muchas ocasiones, desordenada. Ante la falta de trabajos que iluminen en esta tarea –salvo un ensayo de María Goyri de Menéndez Pidal¹⁴–, donde la diversidad de criterios es más que frecuente, propone analizar la tradición no como una mera transmisión sino como un desarrollo del devenir colectivo, incluyendo así a cada romance dentro de la realidad sociocultural en la que había sido recopilado. Precisamente, para lograr esa ansiada sistematicidad, no dejará de tener presente los trabajos que lo preceden y que, ya en el corpus narrativo, pondrá en constante confrontación para poder determinar hipótesis de variantes y de extinción ante las nuevas realidades sociohistóricas y culturales. Por ello –como señalábamos anteriormente al calor de sus opiniones–, realiza una presentación y análisis riguroso, a modo de pequeño estado de la cuestión sobre la realidad del romance en Soria, de la obra de Gervasio Manrique (1926, 1949), Kurt Schindler (1941), José Tudela (1954) y José Subirá (1954).

Finalmente, procede a explicar el procedimiento que habría seguido a lo largo de su labor recolectora en tierras sorianas, tarea que había estado estimulada por sus publicaciones previas en Valladolid (Delfín, 1979). Tras realizar una pequeña guía geográfica, a partir de los pueblos en los que se habían realizado los trabajos precedentes (véase el apartado II.), y una serie de temas más comunes que despertaran en la memoria dormida del informante los romances aprendidos en la infancia, sin abandonar la constancia ni el espíritu nómada; había reunido un rico bagaje romancístico envuelto en todo tipo de datos sobre el informante, desde la edad hasta el proceso de aprendizaje de la pieza. Como resultado, además de coincidir en los trabajos

¹⁴ «Romances que deben buscarse en la tradición oral», *Revista de Archivos. Bibliotecas y Museos*, año X, 1906, pp. 374-385; 1907, pp. 24-36.

de sus predecesores al haber encontrado una aplastante mayoría de informantes mujeres –por su carácter más comunicativo y por haber sido auténticas guardianas de la tradición–, se reafirma en la idea, señalada en el anterior apartado, de haber encontrado en Soria temas comunes a otras tierras castellanas; «parece existir, pues, en esta zona una cierta homogeneidad respecto a la evolución que la tradición oral del romancero ha seguido» (Díaz Viana, 1983a: 15). Si bien, señala, por su realidad socioeconómica e histórica, una mayor tendencia a ser custodia de «arcaicas bellezas, ocultas joyas» (1983a: 35): romances primitivos y muy antiguos que apenas habrían sufrido el influjo de las modas y las tendencias.

Por lo que respecta al contenido formal, las 116 versiones aparecen dispuestas, bajo una intencionada fidelidad transcriptor, en versos de dieciséis sílabas divididas en hemistiquios, por la convicción del autor del romance como poema largo –incluye, por coherencia, los romances de ciego que no tendrían esa naturaleza–. Junto a ellas, se encuentran unas grabaciones originales en formato magnetófono de casete, algo aplaudido por estudiosos como Diego Catalán (Díaz Viana, 1983a: 35).

En el plano de la estructuración del discurso, agrupa el material en temas –dentro de los cuales las diferentes variantes de los mismos aparecerán ordenadas cronológicamente–; de los cuales presentamos una lista al lector en el **Anexo I**. A partir de una categorización realizada por sí mismo, siguiendo su experiencia (frente a la caótica clasificación de Menéndez Pidal), toma como referencia dos vías principales: los factores temáticos (familiares, amoroso-sexuales, de ejemplaridad social tanto natural como sobrenatural) y los factores de comunicación y funcionalidad folclóricas (vía literaria, juglaresca, popularización infantil, y la familiar e íntima). Como resultado, aparecerán cuatro apartados principales: un primer grupo de romances tradicionales difundidos por vía familiar, y en ocasiones infantil; un segundo grupo transmitido por la vertiente infantil; otro compuesto por romances de carácter religioso; y, finalmente, una sección constituida por los romances de ciego o pliego de cordel, subdividida en los de asuntos anticlericales, tradicionales o de crímenes locales, e híbridos que recogen en sí mismos lo «vulgar» y lo «tradicional».

4. 2. LA CREACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS SORIANOS COMO ESLABÓN DECISIVO EN EL CAMINO HACIA LA SISTEMATIZACIÓN

Pasando a un segundo apartado en el que, como parte de ese camino iniciado hacia la sistematización y la maduración en las técnicas de investigación del folclore, las instituciones habían desempeñado un papel decisivo; nos adentramos en la importante labor desempeñada por el Centro de Estudios Sorianos (CES). Sin lugar a dudas, y como pretendemos demostrar, se trata de un organismo –aún hoy vigente– que habría normalizado y encauzado todas las expectativas y aspiraciones que, desde principios del siglo XX, se habían estado fraguando en la provincia soriana, y que venimos advirtiendo en este recorrido. Pero, al mismo tiempo, la trascendencia de su creación reside en que se inserta, al igual que en muchas otras regiones, con todo un movimiento regeneracionista que buscaba combatir el aislamiento científico y promover un despunte en la investigación y educación de una decadente nación española.

Como aludíamos tímidamente en el «Capítulo 1», en 1876 se constituyó, gracias la labor de Julián Sanz del Río, la Institución Libre de Enseñanza que surgía como reacción a la ortodoxia del gobierno de Cánovas en el panorama educativo. Más tarde, ese primer impulso renovador se vio continuado por la Junta de Ampliación de Estudios (JAE), creada en 1907 y presidida por Santiago Ramón y Cajal, que buscaba reflejar y cristalizar todo un movimiento nacional que clamaba ante la depresión nacional, científica e intelectual que gobernaba el país –como veíamos en los hermanos Menéndez Pidal–. Bajo una mentalidad progresista pero conciliadora con el reformismo, donde aparecen figuras como Francisco Giner de los Ríos y Joaquín Costa, desde la JAE se crearían el Instituto de Ciencias Físico-Naturales, la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas y el antecedente de los futuros Centros de Estudios locales: el Centro de Estudios Históricos.

El 18 de marzo de 1910 se constituyó el Centro de Estudios Históricos (CEH), teniendo como tarea «la investigación histórica y filológica; orientada a la formación de élites intelectuales, a la promoción de las lenguas y las culturas de España y de nuestros investigadores en el extranjero, a sistematizar la investigación del pasado y en definitiva a sacar al país del marasmo y estancamiento científico en el que estaba sumido» (Redondo, 2010: 35). Contaba entre sus filas a Menéndez Pidal, como director, a Américo Castro, Tomás Navarro Tomás, Eduardo Martínez Torner, Rafael Lapesa,

Claudio Sánchez Albornoz, Ortega y Gasset, Dámaso Alonso, y literatos como Pedro Salinas y Juan Ramón Jiménez. Todos ellos veían cómo sus proyectos e investigaciones privados encontraban cabida y promoción pública, así como respaldo económico aunque este no fuera muy elevado.

Los ámbitos de investigación de este organismo se reflejaban en los siete apartados que lo estructuraban: instituciones sociales de Castilla y León, Arte medieval español, orígenes de la lengua española, metodología de la Historia y, como investigaciones de fuentes, una sobre la Historia y la Filosofía árabe y otra relativa a instituciones de la España musulmana. Más tarde, se crearían las secciones de Derecho Civil, de Escultura y Pintura en la Edad Media y Renacimiento, y la de Filosofía contemporánea. Sin embargo, la evolución de estos ámbitos fue variando y reestructurándose en función de la muerte y renuncia de sus miembros, llegando a quedar reducidos, todavía en los años 20, a cuatro (Redondo, 2010: 38). A medida que se afianzó en la Península, logró traspasar las fronteras españolas estableciendo nuevas sedes, como el Instituto de las Españas en Nueva York llevado por Federico de Onís, y sería en los años 30 cuando experimentaría su momento de esplendor más dulce –Pedro Salinas dirigió una nueva sección de Literatura contemporánea– que se vería interrumpido por el estallido de la Guerra de Civil.

El final de esta también lo fue para el CEH –cuya plantilla estaba formada por importantes simpatizantes de la República– que pasó a integrarse, por decreto de 24 de noviembre de 1939, dentro del embrionario Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), que tardaría en tomar las riendas de un centro de estudios competente lo que durara la autarquía. Por ello, son muchos los estudiosos que habían afirmado que el estallido de la Guerra Civil española paralizó ese ambicioso proyecto de situar la historia y la cultura española, frente a las posteriores radicalizaciones guiadas por el compromiso político, a la cabeza de los campos de investigación europeos.

Ya en Soria en 1951, se crea el Centro de Estudios Sorianos, bajo la presidencia del Marqués del Saltillo, Miguel Lasso de la Vega, al mismo tiempo que se inicia la publicación de su revista *Celtiberia*, patrocinada y financiada por «la Excm. Diputación Provincial, el Excmo. Ayuntamiento de la capital y la Caja de Ahorros y Préstamos» (CES, 1968b: 279). El primer número de *Celtiberia*, cuyo coste como pliego suelto rondaba las 25 pesetas, presentando a su consejo de redacción constituido

por su Presidente, el Catedrático de Instituto Benito Gaya Nuño, el director de la Biblioteca Pública de Soria José Antonio Pérez-Rioja y el inspector de enseñanza primaria Heliodoro Carpintero; manifestaba, bajo un exacerbado tono motivado por su «amor a Soria», el propósito de recoger «su glorioso pasado, sus hermosas tradiciones, usos y costumbres, sus grandes figuras, sus maravillosos tipos y paisajes» (1951: 1) para insertarlos dentro de la línea de investigación local promovida desde el CSIC. De este modo, anunciaba la publicación semestral (junio y diciembre) de volúmenes de 200 páginas constituidas por diversos trabajos de investigación y divulgación sobre la cultura soriana y española. Atender a la naturaleza de las publicaciones de este medio de divulgación, sin duda, resultará interesante para comprender la manera en la que la gran mayoría del folclore soriano había sido estudiado.

A este respecto, como punto de inflexión en la prosperidad de este organismo difundidor, a partir del 28 de marzo de 1955, se acordó la incorporación del Centro de Estudios Sorianos al Patronato «José María Quadrado» (sic.) lo cual significaba que la revista *Celtiberia* aparecería como publicación adscrita al CSIC y que la Institución financiaría una colección de publicaciones vinculadas a la revista bautizada bajo el título «Biblioteca Soriana». Del mismo modo, el Centro de Estudios Sorianos también contaba con voz en las decisiones y medidas tomadas desde el CSIC a nivel nacional, como se atestigua en el editorial que narra la participación en el Pleno celebrado desde el 25 hasta el 27 de noviembre de 1968 (CES, 1968a).

Sin embargo, previamente a estos acontecimientos, para que pudiera engendrarse el Centro de Estudios Sorianos fue preciso que hubiera una labor anteriormente iniciada tanto por estudiosos particulares como organismos colectivos y medios de divulgación; y que, a su vez, se reunieran una serie de condiciones físicas y materiales: la existencia de un edificio desde el cual impulsar las investigaciones. Serán estos cuatro elementos los antecedentes que permitieron, o más bien facilitaron, la consolidación de ese gran proyecto presentado, más tarde, en 1951.

4. 2. 1. ANTECEDENTES DEL CENTRO DE ESTUDIOS SORIANOS

El propio CES reconocería en un artículo publicado en *Celtiberia* por Florentino Zamora, Heliodoro Carpintero y José Antonio Pérez-Rioja (1970), la deuda que tenían

con estos antecedentes. Dividiéndolos en tres apartados, el primero correspondería a particulares e individuos –aunque, en algún caso, mezclan e introducen personajes ilustres oriundos de la provincia, sin trabajos sobre la región– que habían dedicado su labor a investigar la tierra soriana desde sus diferentes disciplinas. Destacan en la enumeración cronológica, el gran número de historiadores –que desempeñaron su labor en Soria o en «obispados colindantes» (Carpintero, 1970: 1995)– cuyas obras muestran una predilección por la denominación de sus obras bajo el nombre de «Numancia», como icono y origen de la crónica de Soria. A pesar de la intensa labor que desempeñaron desde tiempos remotos –encontramos autores del siglo XVI–, y habiendo encontrado lazos familiares como el de Antonio Pérez-Rioja (1839), padrastro de Mariano Granados, abuelo de José Antonio Pérez-Rioja y «amigo de Gustavo Adolfo Bécquer» (1970: 193); no atenderemos a sus obras, ya mencionadas en el artículo, por exceder los márgenes de nuestro estudio. Lo mismo ocurre con el listado presentado de científicos, arqueólogos y excavadores cuyo trabajo fue más que relevante en el descubrimiento y estudio de las ruinas de Numancia o Tiermes. Resulta especialmente llamativa la atención recibida de Numancia por Blas Taracena Aguirre –director del Museo Numantino y del Museo Celtíbero, ambos de Soria– y la de dos profesores alemanes Adolf Schulten y Koenen, pero al igual que los anteriores, se distancian de nuestro ámbito de estudio.

Sí que estará más vinculado al género de la tradición oral el trabajo de los musicólogos. De los cuatro que presentan los autores de la publicación: Martín de Tapia, Francisco Soto de Langa, Federico Olmeda y Kurt Schindler; solo los dos últimos habrían realizado estudios sobre composiciones musicales originarias de Castilla, en el caso de aquel, y de Soria, respeto al musicólogo americano que ya hemos observado en el apartado anterior.

Como segundo predecesor, encontramos la «Sociedad Económica Numantina de Amigos del País de Soria y su provincia». Creada el 7 de abril de 1777, experimentó una etapa ininterrumpida hasta 1808 con el estallido de la Guerra de la Independencia y, tras un periodo de restablecimiento pero de inactividad entre 1815 y 1841, retomaría su labor en la segunda mitad del siglo XIX. La finalidad que tenían estas sociedades libres y benéficas, desde tiempos de Carlos III y Carlos IV, era combatir la ociosidad de las clases bajas y pobres, considerada el origen y principio de su miseria. Así pues, a través de la creación de las «Escuelas Patrióticas», en función de las doce comisiones que

regían sus áreas de trabajo, se disponía la ocupación del pueblo en los sectores de Industrias, Artes, Oficios y Agricultura.

Concretamente en Soria, la –también conocida como– «Económica Numantina» creó la «Escuela de leer y escribir», fomentó la difusión de la vacuna antivariólica e impulsó el estudio de las plantas medicinales, fue uno de los promotores de la creación –en 1892– del ferrocarril Torralba-Soria, al mismo tiempo que estimuló otros proyectos que se vieron frustrados o interrumpidos. Por lo que respecta a nuestra materia –como prelude sobre la realidad bibliotecaria en nuestra provincia–, fue esta Sociedad la que creó en 1836 la comisión que recogió y clasificó los Archivos, Bibliotecas, pinturas y esculturas de los desamortizados Monasterios y Casas religiosas en el proceso encabezado por Mendizábal. Más tarde, en 1848, esas primigenias bibliotecas pasarían a pertenecer al Instituto de Segunda Enseñanza para iniciar con ellas la formación de la Biblioteca Provincial de Soria. También fue la que patrocinó la primera exploración a Numancia realizada por Juan Bautista Erro y Azpiroz en 1803, cuya labor se plasmó en la obra *Memoria sobre las ruinas de Numancia*; y, como bien sabemos, también apoyó la empresa de Kurt Schindler.

A partir de 1912, buscando la resolución de los profundos problemas económicos de la provincia, se creó la Caja Provincial de Ahorros y Préstamos de Soria –recordemos a su fundador Mariano Granados y Campos– que emprendería una importante labor educativa y cultural. Una vez consolidada esta, la Económica Numantina desapareció gradualmente mientras quedaba paulatinamente eclipsada por aquella en sus últimos años de vida.

Por último, como tercer antecedente aparecería la revista *Recuerdo de Soria* (1881-1906), un punto intermedio en lo que sería, para los autores del artículo, una escala progresiva y simbólica en los estudios de investigación de la provincia: «los sorianos [...] fundan la Económica Numantina en 1777, editan luego en 1881 el *Recuerdo* y crean, en 1951, el Centro de Estudios Sorianos y su revista *Celtiberia* por un mismo anhelo de amor al progreso, al estudio y a la investigación de su tierra [...]. Todo ello –así lo vemos– se ha producido en tres momentos de los siglos XVIII, XIX, y XX como una lógica y fatal continuidad» (Carpintero, 1970: 205).

Con un número total de trece publicaciones, resguardo de 290 estudios, en un lapso temporal de veinticinco años, aparecieron trabajos sobre historia, leyendas y costumbres

locales; si bien en un gran número de ocasiones, serían publicaciones con mayor fervor que calidad. Por ello, el valor de este medio reside, más que en su rigor, en ser un hito simbólico, debido a su carácter sentimental y romántico acompañado de la exaltación histórica y literaria de la provincia: un anticipo de *Celtiberia*, la cual mostraría ya una clara disposición científica.

Tras su desaparición en 1906, por evidentes problemas económicos y posiblemente por la paulatina desaparición de sus fundadores (Bonifacio Monge, Juan José García, Pascual Pérez-Rioja), se habrían producido algunos intentos de perpetuar su labor. Este sería el caso de la fallida restauración del Ateneo de Soria en 1923 y 1924, la revista iniciada por Manuel Hilario Ayuso, la revista *Soria* (1922-1924) editada en Madrid por Bienvenido Calvo, y su homóloga creada en 1946 sin apenas ningún éxito. No sería hasta *Celtiberia* cuando se retomaría una publicación consolidada y seriada.

Por lo que respecta a la constitución de un centro físico que albergara al CES –cuarto y último de nuestros antecedentes–, supuso un precedente la inauguración de la Biblioteca Municipal de Soria el 31 de marzo de 1935; mismo año en el que se puso el busto de Mariano Granados y Campos en el paseo central de la Alameda y Dehesa de Soria (1985: 83). Esta nació como fruto de un largo proceso iniciado en el siglo XIX, centuria en la que se produjeron una serie de avances que darían lugar, en primera instancia, a las Bibliotecas Públicas Provinciales, a partir de los fondos bibliográficos procedentes de monasterios y conventos depositados en el Instituto de Segunda Enseñanza –como veíamos en la tarea desempeñada por la Económica Numantina–.

Al mismo tiempo, durante la segunda mitad de la centuria decimonónica, se constituyó el Cuerpo Facultativo de Archiveros-Bibliotecarios y la Junta Superior Directiva de Archivos y Bibliotecas del Reino. En tercer lugar, el decreto establecido en 1869 por el Ministro de Fomento del momento, Ruiz Zorrilla, permitía el acceso de la ciudadanía –no solo para los centros– a unas bibliotecas populares en las que se crearía el servicio de préstamo de libros. Un deseo que adoptaría forma real a principios del siglo XX (1912) en Madrid y que se extendió a todas las ciudades con sede universitaria; razón por la que, por carecer de esta, tardaría dos décadas más en llegar a Soria.

En 1939 se crea la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, de la que dependerían todas las bibliotecas públicas, y aquella, a su vez, lo haría del Ministerio de Educación Nacional. Los dos objetivos principales que perseguía eran reunir en un

mismo edificio todos los fondos documentales y bibliográficos de cada provincia así como promover, dentro de las bibliotecas, actividades de carácter cultural más dinámico. Ese impulso que pretendía acercar al público los diferentes artes y saberes se produjo, realmente, a través del Reglamento del Servicio Nacional de Lectura y la creación de las Casas de Cultura en 1956.

La Biblioteca –ahora denominada– «Pública» de Soria, cuya dirección ocupó José Antonio Pérez-Rioja entre 1946 y 1985, fue pionera en poner en práctica tales pretensiones ya que a partir de 1952 promovió diferentes actividades, entre las que aparece un concierto de arpa durante aquellos años. En 1955, comenzarían las obras de ampliación y reforma de la Biblioteca soriana que debían transformarla en la nueva Casa de Cultura. De este modo, quedó inaugurada el 1 de febrero de 1956 acogiendo dentro de sí diferentes servicios como: la antigua Biblioteca Pública, el Centro Provincial Coordinador de Bibliotecas, el Archivo Histórico Provincial, la Asociación Musical de Soria «Olmeda-Yepes», el Archivo municipal y de la Diputación, y el Centro de Estudios Sorianos. Este hasta entonces había encontrado cobijo, inicialmente, en «aquellos domicilios provisionales» (CES, 1968b: 280) y, más tarde, en el Instituto de Enseñanza Media.

Una vez comprobada la evolución hacia el resguardo de las labores de investigación que las instituciones habrían realizado en España, en general, y en Soria, en particular; nos disponemos a analizar los trabajos que con respecto a nuestra materia folclórica –sin obviar su carácter misceláneo– habrían aparecido en las tres primeras décadas de vida del CES y de *Celtiberia*, hasta el «Boom» etnográfico producido en los años 80 del siglo XX. Para ello, atenderemos a una división en decenios, a partir de la publicación bibliográfica realizada por José Antonio Pérez-Rioja con motivo de cada décimo aniversario de la publicación.

4. 2. 2. LOS DIEZ PRIMEROS AÑOS DE VIDA DE *CELTIBERIA*

En lo referente a la primera década cumplida por la revista *Celtiberia* (Pérez-Rioja, 1960), establecida entre 1951 y 1960, tras realizar una nota rememorando la historia interna del CES y de ese medio de divulgación, su autor señala la creación de dos obras, y anunciaría una tercera, pertenecientes a esa «Biblioteca Soriana», subvencionada por

el Patronato «Cuadrado»: *Antología del «Recuerdo de Soria» (1881-1906)* (Soria, 1956), *El bachiller Pedro de Rúa* (Madrid, 1968) y la futura *Castillos y fortalezas de la Provincia de Soria*. También presumirá de encontrar, en ese lapso de tiempo, entre sus 260 suscriptores a entidades culturales, universidades y «distinguidos hispanistas extranjeros» (Pérez-Rioja, 1960: 300) que, incluso, habrían participado en la publicación de alguna de las páginas de la revista.

Tras mencionar los 288 trabajos publicados en los veinte números de la revista, incluyendo tanto estudios, como *VARIA* y notas bibliográficas, se dispondrá a reseñar dicho material siguiendo una clasificación decimal dividida en temas, de la cual presenta un esquema y explica su disposición. A pesar de que Pérez-Rioja alude a los apartados menos investigados como espacios que animarían a abrir nuevos campos de trabajo, la multitud de subapartados presentes en las disciplinas «Ciencias Sociales», «Bellas Artes» e «Historia y Ciencias auxiliares» permiten percibir las tendencias generales que, por lo menos en su primer decenio, habrían guiado al centro de investigaciones.

En lo referente a nuestro tema, dentro de la primera que mencionábamos, encontramos la sección «Costumbrismo. Folklore» donde aparecen reseñadas las diferentes publicaciones que analizaremos; si bien, como más adelante se podrá observar, el empleo del binomio «Costumbrismo-Folklore» dentro de la misma sección, preludia una concepción de la disciplina folclórica fuertemente dependiente, todavía, de su percepción decimonónica y romántica. Dispuestas en orden cronológico, las estudiaremos respetando parcialmente esa distribución puesto que, atendiendo a su naturaleza, las dividiremos, por una parte, en estudios y, por otra, recensiones remitentes a obras externas a *Celtiberia*, respetando ya dentro de estos dos bloques el orden temporal.

Por lo que respecta a estas últimas —elaboradas en su mayoría por el consejo de redacción de la revista—, evitando caer en la tentación de «hacer una reseña de la reseña», realizaremos un recorrido algo más superficial, aunque considero importante mencionarlas ya que, no olvidemos, que nuestro fin es conocer la naturaleza y la forma en la que habría sido atendido el folclore desde el Centro de Estudios Sorianos, aunque ello signifique encontrar algunos trabajos que se desmarcarán de nuestra área de estudio del folclore espiritual y de la literatura tradicional-popular.

En primer lugar, encontramos la nota bibliográfica de Heliodoro Carpintero (1951a) sobre el trabajo *Fiestas populares de la provincia de Soria* (1950) de Pedro Chico Rello en el que este –comenta Carpintero– realiza un análisis de las condiciones geográficas de la provincia de Soria a la que caracteriza por ser castellana, nortea y aragonesa, lo cual se corresponde con un clima de carácter septentrional, de la Meseta central y el Valle del Ebro. A partir de estas premisas, y de las labores que el clima permite, vincula el carácter de la tierra soriana con sus fiestas y celebraciones: pastores y ganaderos (sacrificios de reses, danzas pastoriles, bendición de ganados), labradores (bendición de los campos) y forestales (señala como ejemplo la «Pinochada»¹⁵ de Vinuesa). Al mismo tiempo, Chico Rello había añadido otras fiestas de carácter general no vinculables a esa clasificación ligada a la naturaleza. Por su parte, Carpintero apunta a la autenticidad de las fiestas sorianas como resguardo del folclore, debido al aislamiento de la provincia hasta pocos años antes de la fecha de la reseña.

De nuevo, Carpintero (1951b) presenta dentro del mismo número una anotación bibliográfica sobre el estudio de Gervasio Manrique *La casa popular del alto Duero* (1950). Su corpus narrativo giraría en torno al estudio de la vivienda de la zona del Alto Duero, genuina y auténtica en función de su clima, los materiales de construcción y la vida de sus habitantes, lo que le lleva a diferenciar, añadiendo imágenes y minuciosas descripciones, tres tipos: la casa de los labradores en tierra llana, la casa serrana de ganaderos y la casa pinariega. Vinculados a estos espacios se producían todo tipo de ritos, usos y costumbres que habrían sido olvidados, siendo un ejemplo de ello la fiesta celebrada en la mañana del día de San Pedro para festejar el regreso de los ganados trashumantes.

Por su parte, Benito Gaya Nuño (1951) reseña una obra de carácter etnológico, dentro de su vertiente «material», titulada *Del arte popular soriano. Las colodras pastoriles* (1950) de Teógenes Ortego Frías. El autor de la obra, habiendo realizado estudios prehistóricos y etnográficos previos, presenta su estudio acerca de las colodras: recipientes realizados con la sección media de los cuernos de los bóvidos. Tras explicar su proceso de elaboración, señala los motivos más comunes dibujados: formas geométricas, motivos religiosos (sagrario, custodia, cruz, escenas bíblicas), motivos

¹⁵ Fiesta celebrada el día de San Roque (16 de agosto) con motivo de la conmemoración de la victoria de los habitantes de Vinuesa sobre los de Covaleta, en la disputa por el dominio y la legitimidad de la imagen de la Virgen del Pino, gracias a la ayuda de sus mujeres que habrían expulsado a los del pueblo vecino atacándoles con pinochos –ramas del pino–.

profanos (estelas discoidales, escenas de guerra, de caza, de tauromaquia, o elementos ligados al corazón). Vinculando el proceso de elaboración de estas colodras con la idiosincrasia del hombre primitivo –el autor las equipara con los cueros dibujados por los indios americanos– y aludiendo a su trazo esquemático, propio del Románico, Gaya Nuño establece –con poco rigor científico– una relación entre esta realidad artística proliferante en Soria y el temperamento, reflejado en las colodras, del hombre soriano. La obra recogería fotografías y dibujos, por lo que Gaya Nuño apunta a una continuación en su estudio y a la catalogación de dicho material.

Heliodoro Carpintero (1952) remite a *Cultura popular pastoril* (1952) de Gervasio Manrique, un importante estudioso de la tierra de San Pedro Manrique y de sus habitantes –como se ha comprobado en la anterior recensión sobre este autor– destacando entre ellos los pastores trashumantes, una profesión de fuerte arraigo ancestral. Precisamente, la obra a la que remite Carpintero nace de los fuertes lazos establecidos entre su autor y estos pastores, a los que Manrique defiende como auténticos descendientes de los íberos, cuyo mundo de costumbres y folclore presenta en su obra. A través de un recorrido por el oficio, los diez mandamientos del pastor, la comida, las celebraciones religiosas (bodas, Navidad, Semana Santa), los juegos pastoriles, así como refranes, adivinanzas, romances y oraciones, especialmente a su patrón San Antonio; el lector sería introducido en lo que, Carpintero defiende, no es un oficio, sino «una forma de vida» (1952: 312).

Atendiendo a un tema plenamente identificado con los géneros de la tradición oral, Florentino Zamora Lucas (1954) ofrece un amplio comentario sobre la *Antología de las leyendas de la literatura universal* (1953) de Vicente García de Diego, director del Instituto de Dialectología y Traducciones Populares, dentro del CSIC. La inmensa labor de esta recopilación quedaría reflejada en una obra dividida en dos volúmenes que recogerían leyendas de todos los continentes; todo ello acompañado de un copioso estudio preliminar y bibliografía auxiliar. Apuntando a la desigualdad en la presencia de las respectivas leyendas de las regiones de España, dado el complejo carácter de las recopilaciones, Zamora Lucas señala que en lo referente a Soria aparecen mencionadas siete leyendas, sobre las cuales añade un importante estudio, rastreo y análisis de cada una.

En primer lugar, Zamora Lucas menciona el relato de «El caballero que llegó tarde al combate» –y del que más adelante conoceremos con mayor detalle su presencia en la tradición hispánica– que narra la historia de Fernán Antolínez, el soldado que por oír misa no acudió a la batalla del Vado de Cascajares. Una situación que sería enmendada por un ángel que lo sustituyó milagrosamente en su puesto de combate. Al mismo tiempo, señala la presencia de esta leyenda «en las Crónicas» (1954: 312) –supongo que se refiere a la *Primera Crónica General*–, en «Castigos e Documentos», la Cantiga LXIII, la *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina, el *Romancero* de Sepúlveda y «El ángel vencedor» (1925) de Alpanseque y Blanco publicado en el *Avisador Numantino*. Seguidamente, aparece la «Leyenda de Masegoso» –estudiada en el «Capítulo 1.» del presente trabajo– que versaría sobre el idilio de dos jóvenes que tuvo como consecuencia la destrucción de dicho pueblo por el envenenamiento de sus aguas, tarea llevada a cabo por la vieja Aveícula y su nieto, el supuesto fantasma del torreón del pueblo. Como antecedente más inmediato, Zamora Lucas mencionaría *El fantasma de Maseboso* (1855) de Manuel Ibo Alfaro.

Continuará, de forma más breve, atendiendo a «Los santos nuevos» una leyenda inscrita en la Romería celebrada entre tres pueblos vecinos (Almarza, San Andrés y La Póveda) y en la que se repartía entre las hermandades pan, vino y carne. Un buen día, un pasajero que visitaba el lugar recibió carne del festín, la cual tiró, desdeñándola, a las piedras. Sin embargo, al regresar a su casa, le sobrevino un dolor que atribuyó al desprecio realizado, de modo que mandó recoger la carne y, con su caldo, tomó un ungüento que lo libró de sus dolores. Similar a la segunda será la «Leyenda del pueblo de Mortero» que desapareció, junto a sus vecinos, por el envenenamiento de su fuente debido a una salamandra. En quinto lugar, Zamora presenta la leyenda de la «Virgen de los lomos de Orios», procedente de La Rioja –por lo que se contradice en su propuesta– y que narra cómo la Virgen había salvado a un joven pastor de ser estrangulado por la serpiente que él mismo había criado. Seguidamente, encontramos el relato de «El cautivo de Peroniel», conocido por el lector y presente en la novela homóloga de Manuel Ibo Alfaro que, como sabemos, el propio autor de la reseña había reeditado en 1944. Por último, y mencionada fugazmente, aparece «La hermosa de la mancha roja» de la que apenas presenta su argumento –tampoco lo hará en su obra de 1971–.

Zamora Lucas, dejando ya a un lado el trabajo de García de Diego, enumera una serie de leyendas encontradas y laboriosamente recopiladas, de las que esperaría su

publicación en la «edición de un buen volumen, si nuestras Entidades Sorianas y Culturales tuviesen medios económicos para financiar su publicación» (1954: 315). Sin duda, habla de su futura y amplísima obra *Leyendas de Soria* publicada, años más tarde en 1971, por el Patronato José María Quadrado.

Enlazando con su obra anterior *Cultura popular pastoril*, Gervasio Manrique abordaría una nueva obra de similares características, presentada en las indicaciones de Carpintero (1954a), sobre la tierra de «Yanguas de Soria. Cultura popular pastoril» (1954), artículo de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Formada por una mancomunidad de veintiséis núcleos de población dentro de un valle «cerrado y angosto», esta región tendría como principal actividad económica la ganadería de trashumancia, lo cual sería garantía, sumado a su aislamiento, de una vital cultura pastoril. Junto al modo de vida de estos pastores, que caminaban por las cañadas y cordeles durante treinta días desde Soria a Extremadura, aparecía todo un conglomerado de manifestaciones «espirituales», tales como danzas, canciones, adivinanzas, oraciones, villancicos, canciones de Semana Santa, canciones de boda, romances, y vocabulario autóctono que Manrique presenta en su publicación.

De nuevo el mismo autor (Carpintero, 1954b) abordará, ahora, la obra de Rafael de Arjona *Las fiestas de San Juan y James Home* (sin año). Con una trama cercana a la novela, su protagonista, un personaje inglés imaginario llamado James Home, presenta las fiestas de San Juan, bajo un prisma retrospectivo histórico. Dado el carácter de entretenimiento y lúdico de la obra, Carpintero defendía que «las sorianas fiestas de San Juan merecen un estudio más detenido y minucioso» (1954b, 318).

Por su parte, Antonio Pérez-Rioja remite en su reseña «Una leyenda novelada y un cuento soriano» (1955) a las obras –también conocidas por el lector– *El fantasma de Masegoso* y *La cruz de los dos amantes* de Manuel Ibo Alfaro. Con la edición de Florentino Zamora Lucas, quien más que la exquisitez literaria buscaría dar a conocer viejas tradiciones y leyendas de algunas regiones de Soria. A partir de una reconstrucción basada en las copias mecanográficas y manuscritos encontrados, de los que respeta los errores gramaticales por considerarlos modismos de la zona, Zamora Lucas habría realizado una serie de precisiones históricas y lingüísticas –defendiendo como correcto y tradicional el nombre de «Masegoso»– antes de dar paso a la trágica historia de los enamorados con fatal desenlace para ellos y todo el pueblo, al que Pérez-

Rioja denomina «nueva Verona castellana». Del mismo modo, a la trama novelística de *La cruz de los dos amantes* le precede un estudio histórico sobre Peroniel, el cual estaría custodiado por cuatro cruces en sus campos –simbolizando los cuatro puntos cardinales– de las cuales destacaría una. En ella, la «Cruz de los amantes», yacerían los cuerpos enterrados de Arturo y Sofía, quienes nunca lograron ver consumado su amor.

De nuevo, Zamora Lucas (1956) considerará importante los dos folletos realizados por Miguel Moreno Moreno, *La Purificación por el fuego* (1956) y *Las Móndidas* (1956) por ser pioneros en la presentación y en el acercamiento a las «interesantes fiestas» del fuego y las Móndidas de San Pedro Manrique, de las cuales apenas existían artículos y reminiscencias –a excepción de algunas publicaciones en el *ABC*, *Arriba* y periódicos locales– y de cuyo origen apenas se tendrían datos precisos.

Llegando al término del apartado de las reseñas, Teógenes Ortego Frías (1959) resume y detalla con mirada crítica el trabajo *Algunos aspectos de la Etnografía Soriana* (1958) de Nieves de Hoyos Sancho. Enmarcando al lector en la línea de investigación de la famosa etnógrafa que contribuía a la creación del ambicioso proyecto de un atlas europeo de etnografía, y señalando –con marcado tinte autobiográfico– la contribución realizada por investigadores autóctonos y por el Museo del Pueblo Español de Soria; describe los seis capítulos en los que aparecía dispuesta la obra. Abarcando un amplio bagaje etnográfico –claramente, material–, desde los distintos tipos de arados, hasta las variantes en el transporte humano (Ej.: cántaros de agua a la cabeza o en la cadera), pasando por lo inherente al mundo de la siega y la trilla, el pan, la miel o las cunas; intercalará elementos pertenecientes a la fotografía y a la etnografía espiritual, tales como dichos, refranes, coplas y canciones.

Dentro de un segundo bloque, los estudios publicados durante la primera década de vida de *Celtiberia* aparecen encabezados por el trabajo *Folk-lore soriano. «Las cabañuelas» en la predicción meteorológica* (1952) del que fuera alumno de Miguel de Unamuno: Ricardo de Apraiz. Dentro de la etnografía material y como reflejo de lo que antiguamente se consideraba una verdad científica, encontramos la predicción meteorológica adoptando la forma de manifestaciones folclóricas, y donde, según Apraiz, se incluirían creencias y refranes tradicionales –recuérdese el conocido «En abril, aguas mil»–, prueba todo ello de la estrecha relación entre poesía popular y predicción del tiempo.

Así pues, las cabañuelas, aunque serían muy distintas en las diversas zonas en las que aparecían arraigadas como tradición, defiende el autor que coincidían y consistían en la predicción del tiempo meteorológico a partir de los últimos días del año y los primeros del año siguiente. Así pues, el tiempo del día 13 de diciembre determinaría el tiempo de la primera quincena de enero del año siguiente, el del 14 de diciembre lo haría con respecto a la primera quincena de febrero. Proporcionalmente continuaría en los meses venideros hasta diciembre. Como punto de inflexión, a partir del día de Navidad el tiempo de los días posteriores dictaría el tiempo de las segundas quincenas mensuales, esta vez siguiendo el sentido inverso al anterior (de diciembre a enero). Solventando la incompatibilidad térmica de tales afirmaciones, Apraiz aclara que las coincidencias meteorológicas harían referencia a la humedad, al aspecto del cielo, al viento y demás factores que determinan lo que coloquialmente se considera «buen» y «mal» tiempo. Por último, la denominación «cabañuelas» conduce al autor a reflexionar sobre la naturaleza de las viviendas que se construirían entre los últimos y primeros días del año para calificar así a ese lapso temporal.

Siguiendo probablemente la invitación lanzada por Heliodoro Carpintero (1954b), el Centro de Estudios Sorianos publicaba un editorial «Sobre las Fiestas de San Juan» (1955). Alentada por la petición, con trasfondo moral, de la primera Autoridad civil de la Provincia que buscaba mostrar el verdadero sentido motor de las fiestas tradicionales de San Juan, la dirección de la revista presentaba, en tres apartados claramente diferenciados, un estudio considerablemente exhaustivo.

En primer lugar, realizando un extenso recorrido histórico («Síntesis histórica») y a pesar de sus confusos orígenes, la pluma colectiva fijaba las primeras referencias de estas fiestas de la Madre de Dios en la celebración medieval promovida por el Estado del Común de Soria, integrado por hombres beneficiados de ciertos privilegios, que buscaba conocer a los nuevos miembros del mismo a través de la presentación de los listados de vecinos organizados por las diferentes Cuadrillas. Los nuevos individuos, bajo el título de «Mayordomo», se veían obligados por la Junta (elegida, a su vez, por los Cuatro) a pagar la comida y, a veces junto a los vecinos, parte de las fiestas de la hermandad, que duraban ocho días.

Caracterizadas por su naturaleza –considerada por autoridades religiosas– «pagana» y, en ocasiones, de mal gusto, a lo largo de los siglos XVI, XVII y recovecos del siglo

XVIII, su existencia habría estado marcada por las constantes propuestas de reforma de sus Ordenanzas, seguidas de una declarada desobediencia por parte de los vecinos y Cuadrillas que los habrían llevado a enfrentarse a los distintos corregidores del momento e, incluso, a legitimar sus costumbres ante el Real Consejo de Fernando VI. Tras experimentar momentos de precariedad, coincidentes con periodos bélicos, y habiéndose reforzado durante la ocupación francesa como símbolo de reafirmación de las costumbres autóctonas, con la llegada de la época constitucional las funciones de las antiguas instituciones de estas fiestas se habían reconfigurado. El Estado del Común desaparecería al igual que lo había hecho paulatinamente la figura del Mayordomo, quedando solamente el Jurado que tomaría un valor auxiliar. Sin obviar las discordancias entre el representante del Gobierno civil y el Ayuntamiento, entre 1875 y 1876 se aprobaron las Ordenanzas definitivas que habían llegado hasta la época de redacción del estudio, siendo las modificaciones experimentadas ligeras adiciones en materia de corrida de toros (Domingo de Calderas) y procesiones (Luces de Bailas en San Polo y los santos de las cuadrillas).

Continuando la labor de la «Junta de reforma de las fiestas» creada en 1908, el estudio del CES buscaría adaptar a los nuevos tiempos tan arraigadas y tradicionales fiestas y, por ello, presentaba en un segundo apartado un «Resumen estadístico de las contestaciones recibidas a la encuesta pública sobre las Fiestas de San Juan». Demostrarían en él el sentimiento de aversión general de los sorianos ante cualquier posible modificación de sus costumbres.

Por ello, como última sección, el «Informe del Centro de Estudios Sorianos» aceptaba ambivalentemente, por una parte, la necesidad de un conocimiento cultural y cívico sobre el verdadero sentido de la tradición al mismo tiempo que, por otra parte, reconocería la relativización de esta en función de la generación (otorgando preferencia al sector juvenil) que la valorara; diversidad que se acentuaría con la gran variedad de oriundos de otras regiones. Justificaban que esta ambigüedad residiría en el carácter particular y autónomo de las propias fiestas. Por ello, asumiendo la imposibilidad de recuperar el carácter genuino de estas ante las diversas transformaciones sociales que se habían producido (desaparición del Estado del Común, el aumento de la población, etc.), defendían la recuperación de antiguos usos, en lugar de una transformación de los festejos, así como la legitimación de su valor moral, frente al mal gusto y la chabacanería, en el ámbito familiar, escolar y mediático.

Por su parte, la prestigiosa etnóloga que mencionábamos en la «Introducción» de este trabajo, Nieves de Hoyos, dedicó una pequeña publicación a los sorianos: «En el Brasil, también pasan el fuego» (1958). Las líneas que presentaba se justificaban con el hallazgo, en un libro y en una revista americanos, de un rito ceremonial similar al del paso del fuego en San Pedro Manrique, durante la noche de San Juan. En primer lugar, remitiría a la obra *Paranduba Paulista, t. I, Festas* (1958) del brasileño Alceu Maynard Araujo donde el folclorista habla de un ritual celebrado en São Paulo. Tras anochecer, un artesano de guitarras creaba, con los vestigios de su trabajo, una hoguera por la que pasarían los devotos más predispuestos que venían de llevar la figura del Santo al mar. En segundo lugar, dentro del número 2 (1957) del *Boletín Alagoano de Folklore*, Hoyos había encontrado el artículo «Festejos Juninos en Maceio de outrora» de Félix Lima Junior donde también hablaría de una hoguera en torno a la cual se celebraban bailes y danzas y que, una vez menguado su fuego, los jóvenes atravesaban de la mano convirtiéndose, tras ello, en compadres. Al comprobar las similitudes con el rito soriano, la autora se atreve a abrir la puerta a un nuevo campo de investigación en el que se demostrara la exportación de esta festividad desde Soria a Brasil.

Finalmente, cerrando este bloque, aparece el trabajo «Las brujas en Soria» (1959) de Pablo de Fuenmayor Gordón, Marqués de Surco. En sus primeras líneas, a manera de prólogo, expresaba sus deseos de rendir homenaje a la tierra soriana y, siendo Ágreda el primer lugar que había conocido donde «sentí que el tiempo se había detenido en el siglo XVII» (1959: 116), esa magia ancestral le había llevado a escoger el tema de la brujería y la hechicería; algo que, también, se sustentaba en la aprobación de Menéndez Pelayo de esta materia por ser «amena literatura». Si bien, más que de un estudio exhaustivo y documentado, el suyo es un tributo y recorrido por los relatos y recovecos más emblemáticos de Soria.

Para Fuenmayor Gordón, el ambiente soriano, marcado por la dureza de su tierra y la «frescura» de su clima, sería un perfecto caldo de cultivo que invitaría «a la conseja, a la narración ingenua de miedo y fantasía» (1959: 118). Entre las leyendas sorianas más populares, aparecería la de las brujas de Barahona que narra la historia de Guzmán quien, tras descubrir que su gato era el Diablo, en pleno viaje al infierno, había sido entregado por este a unas brujas para presenciar un aquelarre en Barahona; aunque, finalmente, había llegado a Pamplona donde se casaría. Sin embargo, a pesar de tan popular leyenda, Fuenmayor Gordón sostiene que el relato pertenecería a la tradición

navarra, zona de arraigada tradición en brujería, y que había sido trasladada y adaptada al campo soriano de Barahona por la fama que este tendría al ser escenario de la famosa batalla de Calatañazor donde Almanzor fue derrotado: donde «Almanzor perdió el tambor».

El Marqués continúa su recorrido en la capital soriana, concretamente en el camino entre San Polo y San Saturio que, por su pasado templario y enigmático, había engendrado las famosas leyendas bequerianas de «El rayo de luna» y «El monte de las ánimas». Mencionando la tierra de Garray, cobijo de la legendaria ciudad de Numancia, defiende –probablemente eludiendo una investigación rigurosa– el dominio hechizador de Soria, más que la proliferación de la materia fantástica en esta región. Aunque cita dos ejemplos de prácticas supersticiosas en la provincia, relacionadas con la curación de enfermedades, realiza unas generalizaciones sobre las prácticas de brujería y magia en España cuyo número, también por la labor realizada por la Iglesia, sería mucho menor que otros países, aunque quedarían vestigios en toda la antigua zona céltica: Cernécula, Zugarramundi, San Millán o Trasmoz.

4. 2. 3. TRAS DOS DÉCADAS CON *CELTIBERIA*

Llegados al aniversario del segundo decenio de la revista, de nuevo, se publicó, a cargo de José Antonio Pérez-Rioja, un índice bibliográfico titulado «Otros diez años de *Celtiberia* (1961-1970)» que comprendía los números 21 al 40 de la publicación. Siguiendo un orden de catalogación dividido en cuatro apartados principales («De autores y títulos de trabajos anónimos», «De materias», «De lugares», «De recensiones bibliográficas»); el autor presenta los casi 300 trabajos realizados sobre cuarenta y siete disciplinas diferentes, destacando cuantitativamente sobre el resto la «Biografía», con noventa trabajos, y la «Historia general», con treinta y siete. Por lo que respecta al criterio geográfico, serían cuarenta y dos los lugares que habrían sido objeto de estudio, y, en cuanto a los autores, setenta y dos los investigadores que habrían colaborado en sus páginas, tanto del orden nacional como el internacional, entre otros: el paleontólogo Emiliano Aguirre, la norteamericana antropóloga Elizabeth Chesley Baity, el poeta Gerardo Diego y la etnóloga Nieves de Hoyos. El éxito de la revista llevará al autor de la publicación a deducir que «ya no es posible el estudio científico, artístico, histórico o

literario de Soria y su provincia –en cualquiera de las ramas de la investigación– sin acudir a *Celtiberia*» (Pérez-Rioja, 1971: 5).

Atendiendo a la clasificación temática de este Índice, encontramos que las entradas de «Folklore» y «Mitología» remiten, respectivamente, a los apartados de «Costumbrismo», «Festividades», «Etnología», «Mitología»; y esta, a su vez, a la sección costumbrista. Observamos, pues, la ausencia de una clasificación clara, a pesar de los intentos de sistematización, al encontrar de manera tan dispersa las publicaciones folclóricas, que todavía no estarían claramente definidas y delimitadas.

Así pues, en el, tan aludido, capítulo sobre Costumbrismo aparecen dos estudios realizados por la norteamericana Elizabeth Chesley Baity que versan sobre las prácticas tradicionales –ritos, festividades indesligables por engendrar las producciones literarias orales– de la provincia y que, aunque no pertenecen propiamente a nuestros materiales de estudio, resultan interesantes para observar la naturaleza de las publicaciones de *Celtiberia* y para contemplar estudios antropológicos comparativos, una ciencia de la, que como veíamos en la «Introducción», necesita urgentemente el Folclore y las manifestaciones literarias nacidas del mismo.

En el primero «El nombre de Soria y los cultos al Sol y los astros» (1964), su autora se presenta, dentro de los cuatro años de investigación sobre el paso del fuego de San Pedro Manrique, especialmente intrigada al apuntar una posible conexión entre el nombre –como logos– de «Soria» y su relación con antiguos y primitivos cultos al fuego, al sol y a las estrellas. Una hipótesis que sostendría por el hallazgo de ese rito basado en el paso de un hombre con los pies descalzos sobre unas brasas de fuego, en una extensa zona del globo terráqueo: desde España, Roma, pasando por Próximo Oriente, para llegar –en última instancia– a India y el sudeste asiático. Así pues, debido a la existencia, todavía, de dos ritos vinculados al fuego en la provincia de Soria –el paso del fuego de San Pedro Manrique y el toro de fuego de Medinaceli– apunta a un fuerte vínculo de aquellos y del nombre de la región con un ritual primitivo relacionado con el fuego que habría persistido, «sin modificación alguna a través de la evolución de la cultura y el lenguaje» (Baity, 1964: 223). Precisamente por estas postulaciones, presentará a lo largo de todo el trabajo una profunda deuda con los planteamientos de la Mitología comparada –representada por Müller– que sostenían la perpetuación de la idiosincrasia del hombre primitivo y de los antiguos movimientos étnicos en el lenguaje

–emanado de su fuente primigenia: el indoeuropeo–, en los vestigios de antiguos ritos y en la literatura popular. Si bien, también se caracterizó por unas postulaciones simplistas y carentes de estudios etimológicos exhaustivos.

Partiendo de esa base, Baity presenta diferentes teorías sobre el origen de la nomenclatura «Soria» –sin finalmente establecer ninguna teoría fiable– y su relación con diferentes pueblos como los fenicios, vinculados a Tiro, también conocido como «Sarra» y «Sor», y que, en definitiva, habrían de remitir a India y Asia oriental. Al mismo tiempo, presenta un erudito –aunque simplista por conducir todas sus postulaciones hacia la justificación de su hipótesis originaria– recorrido a través de una serie de vocablos *Sorya*, *Zorya*, *Zorra*, *Surya*, *Sorae*, *Sori*, *Sauri* y derivaciones como *Sari*, *Zarri* o *Seri* cargados de asociaciones solares y estelares, algunos vinculados a rituales con connotaciones similares a los sorianos.

Toda esa amalgama de erudición mitológica, etimológica y antropológica permitirá deducir a la autora, además de los paralelos –que verá evidentes– entre regiones de España con otras como Bali, que los ritos de fuego presentes en Soria tendrían su origen en culturas preindoeuropeas, localizadas «en el valle del Indo y zonas adyacentes antes de los cambios tectónicos y étnicos» (Baity, 1964: 252).

Por lo que respecta al segundo trabajo, «Los cultos del fuego de Soria (España) y Serria (Grecia)» (1966), este se inserta en toda una serie de estudios –incluyendo el anterior (1964)– vinculados a su interés por los ritos primitivos asociados al fuego, como prueba de la existencia de un antiguo pueblo extendido por el Mediterráneo hasta Asia, «a pesar de [por los argumentos defendidos que relacionaban la onomástica de lugares con deidades] algunas protestas de mis compañeros en lingüística» (Baity, 1966: 98). Concretamente en este, realizará un cotejo entre uno de los dos cultos presentes en Soria –la fiestas de San Juan de San Pedro Manrique, siendo solamente mencionado el toro de Medinaceli– y el paso del fuego de la festividad de la «Anastenaria» en Langada, en la región griega de Serria –«*Serres*» (ingl.)– buscando un origen común de los tres como manifestaciones religiosas precristianas.

Tras realizar un estado de la cuestión sobre los estudios existentes de ambas tradiciones –soriana y griega– en las que prevalecía una interpretación del rito soriano como descendiente de la tradición romana (Foster), presenta una descripción de ambas prácticas rituales que, más tarde, favorecerá la posterior comparación. Los rituales

celebrados en San Pedro Manrique, la noche del 23 al 24 de junio víspera de la festividad de San Juan, comenzarían con la bajada de la Virgen de la Peña y de San Pedro –en cuyas manos se coloca una espiga de trigo– en procesión, presidida por las Múndidas –jóvenes solteras homólogas de las reinas y damas de las fiestas de otros pueblos que son elegidas el 3 de mayo–, desde su ermita hasta el Humilladero, una pequeña capilla cercana a los campos de trigo. Allí permanecería hasta la recolección. Baity relaciona este simbolismo con antiguos rituales agrícolas y los compara con prácticas de otras regiones, como Bali donde la diosa del arroz preside los campos en un altar durante la época de mayor peligro para la cosecha. Tras esta marcha, tendría lugar el paso de los jóvenes, generalmente, sobre las ascuas de fuego, al que le sigue un baile público en la plaza. Al día siguiente, todos andarán a rondar a las Múndidas, de cuyas vestimentas la autora presenta una detallada descripción llamándole especialmente la atención los «arbujuelos» –tres ramas en forma de asta envueltas con tiras de masa de pan– que, con adornos, portan en la cabeza. En el pueblo tendría lugar la caballada –los dirigentes recorren el pueblo montando a caballo–, el reparto de roscas de pan y la subida hacia la ermita para presenciar misa, donde la Múndiga de mayor rango realizaría una ofrenda. La celebración llegaría a su fin, asemejándose a las antiguas sacerdotisas celtíberas, con la recitación de las Múndidas de leyendas y relatos en el mayo¹⁶ más grande mientras, alrededor, danzaría el pueblo entero.

En lo referente al rito de la «Anastenaria», procedente del área de Kosti situada al norte de Tracia –situada entre Bulgaria, Grecia y Turquía–, la autora advierte un carácter más genuino con respecto a su naturaleza pagana –frente al soriano, mucho más influenciado por el Cristianismo– por conservar el sacrificio de sangre y conservar los motivos ancestrales de «manantial sagrado» y «bosque sagrado». Precisamente, los Anastenarides de Kosti habían mantenido siempre una relación tensa con la iglesia ortodoxa (Baity, 1968: 103). Este particular ritual del fuego se realizaría el 20 de mayo, víspera de la festividad de Santa Helena y San Constantino –habían adquirido a lo largo de los siglos los atributos de la diosa de la Luz y la Primavera y del dios del Sol, respectivamente– cuyas imágenes se veneraban.

¹⁶ «2. m. Árbol o palo alto, adornado de cintas, frutas y otras cosas, que se ponía en los pueblos en un lugar público, adonde durante el mes de **mayo** concurrían los mozos y mozas a divertirse con bailes y otros festejos» (*DRAE*, s. v.).

Propiamente, la ceremonia ritual consistiría, frente al papel protagonista de las Múndidas que anteriormente mencionaba, en la ofrenda con fuego en procesión de unos animales para sacrificarlos en el bosque sagrado, junto a un pozo sacro, empleando la sangre para rellenar un orificio cubierto de tierra en torno al cual danzarían –Baity relaciona este baile extendido por el Mediterráneo con los antiguos rituales de Afrodita– y cuya carne, tras ser bendecida, sería repartida entre los asistentes. Tras recibir la señal del «General» Constantino, el sacerdote supremo indicaría el comienzo de la hoguera dando paso a las brasas. Dispuestas en forma circular, serían atravesadas, especialmente, por mujeres que, en este caso, cargarían iconos de personas y animales que habían recibido la intercesión de «santa Aya Eleni» –que compara con la Virgen de la Peña– pues la leyenda afirmaría que ella libra de cualquier peligro a aquellos que pasan sobre el fuego.

Apuntando a la similitud de ambas tradiciones, también halladas en la antigua Roma, India o Bali –como hemos observado en el trabajo anterior–, la autora señala que ambas tendrían la finalidad común de librar al colectivo social de los desastres, y favorecer la fertilidad, incluso la salud personal, especialmente en lo referente a la piel y a los ojos. Pasando a los puntos discordantes, la antropóloga norteamericana encontraría un carácter más alegre en la festividad española que en la griega, posiblemente por haber permanecido la primera en el mismo lugar geográfico en milenios y por la influencia del Cristianismo que la habría aceptado remodelándola, mientras que la segunda sería fruto de un pueblo migratorio y castigado por sus prácticas paganas. También, indica una naturaleza distinta de los ritos pues el de Soria, por su relación con los toros –donde sí menciona el Toro de Medinaceli que vincula dentro de toda la tradición euroasiática–, estaría relacionado con las prácticas de Mesopotamia que celebraba con rituales de fuego en torno al solsticio de verano el fin de su calendario. Por ello, apunta a la posible existencia de sacrificios de toros en los ritos precristianos en San Pedro, que posteriormente habrían sido eliminados. Observando una antigua práctica celtíbera en honor al Sol durante el solsticio de verano, la autora la señalará como puente que justificaría la ascendencia india de estas prácticas rituales sorianas.

Por lo que respecta a la sección de «Etnología» habíamos encontrado solamente el trabajo de Nieves de Hoyos «Representación: ante la instalación del Museo del Pueblo Español. La Etnología de Soria» (1968), el cual, como indica ya el propio título, versa sobre la gestión y creación de la institución y el edificio físico del «Museo del Pueblo

Español». Distanto claramente de nuestra materia, además de que atendería al folclore material, he considerado simplemente mencionarlo.

En un tercer apartado denominado «Leyendas» —que podría haberse inscrito dentro del hiperónimo Folclore— aparece un interesante estudio de Clemente Sáenz García sobre una leyenda soriana: «Una excursión bibliográfica: el Ángel del Cascajar» (1969). La tradición en la que se enmarca el relato —que encierra un claro mensaje religioso— versa sobre la historia del caballero que, habiendo permanecido escuchando misa desconociendo que, mientras, su ejército libraba una batalla contra los moros; había sido sustituido por un ángel que había luchado en su lugar. Se presenta, así, al cristiano ejemplar que, cumpliendo con sus obligaciones piadosas, sería recompensado en todo lo demás, librándose de la vergüenza de ser acusado de cobarde.

De este modo, el trabajo, como muy bien indica su título, presenta un extenso rastreo bibliográfico —tomando como referente la Biblioteca Nacional y, posiblemente, parte de las apuntes de Zamora Lucas (1951, 1971)— a través de las obras en las que, sin obviar las variaciones¹⁷, se había recogido este relato popular. Si bien, en ocasiones la erudición desborda la empresa iniciada por el autor haciéndole caer en temas prescindibles. Dividiendo la presentación en cinco partes, las tres primeras responden a una clasificación de esas publicaciones en función de la onomástica del personaje: «I. El Héroe Anónimo», «II. Fernán Antolínez» y «III. Vidas Pascual». Por lo que respecta a la cuarta, el autor presenta un breve análisis sobre la configuración de esta leyenda en el imaginario colectivo popular y menciona obras que pretenderían aportar luz sobre el origen de la misma («IV. La gestación de la leyenda»). Finalmente, el quinto y último apartado hará alusión a publicaciones del siglo XX en los que aparece, explícita o más tímidamente, mencionado este milagro, también conocido como «del Vado» («V. Escritos del siglo XX»).

Así pues, Sáenz García inicia su trayectoria presentando la historia del caballero anónimo recompensado, a través de la Cantiga LXIII dentro de *Las Cantigas a Nuestra Señora* (1984) de Alfonso X. Continúa con el capítulo 729 «Capítulo del miraglo que Dios fizo a un cauallero del conde Garçi Ferrandez en la fazienda que ouo con los

¹⁷ El número de misas que habría escuchado el soldado piadoso y que le habrían hecho demorarse; la onomástica de los lugares en los que transcurre la leyenda; el porvenir del caballero —si habría o no entrado a formar parte de la Iglesia con un carisma concreto—; la intercesión o no como intermediaria de la Virgen María; así como las diferentes contextualizaciones históricas —generalmente localizarían el suceso en torno a la segunda mitad del siglo X y primeros decenios del siglo XI—.

moros en Sant Esteuan de Gormaz, al vado del Cascajar» en la *Estoria General* (1289); el *Liber Mariae* (hacia 1278) de Juan Gil de Zamora («I. El héroe anónimo»). Prosigue remitiendo a los códices «Castigos e documentos del rey don Sancho» publicados en la *Biblioteca de Autores Españoles* (1860); la primera versión impresa de la *Crónica General* en 1614 realizada por Florián del Campo; la *Fortalitium fidei* (1485) de Alonso de Espina; un romance dentro de la *Recopilación de Romances viejos sacados de crónicas antiguas* (2.^a mitad del siglo XVI) de Lorenzo de Sepúlveda; la *Historia de España* de 1592 de Juan Mariana, con una lectura similar a la de la *Crónica General*; la *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* de Diego Saavedra Fajardo; y *David perseguido* de Cristóbal Lozano («II. Fernán Antolínez»).

Atendiendo a la denominación más incierta sobre el héroe de la leyenda, («III. Vidas Pascual»), Sáenz García remite –presentado soportes fotográficos– a la inscripción presente en la iglesia de Nuestra Señora del Rivero de San Esteban de Gormaz que reza «Aquí yaze Vidas Pascual que el oyéndole aquí la misa lidiaron las sus armas». Por lo que respecta a esta nueva designación –aparecen estudiosos que habrían relacionado «Vivas» con el apellido del Cid Campeador: Vivar–, aparecen Valerio de las *Historias eclesiásticas de España*; el auto sacramental *La devoción de la misa* de Pedro Calderón de la Barca, que combinaría una trama cómica a su vez; la *Historia del Obispado de Osma* manuscrita por el maestro Argáiz en la segunda mitad del siglo XVII; una leyenda recreada por el poeta romántico alemán Juan Luis Uhland, tomada de la traducción del Barón Guillermo von Rahden; y finalmente, el autor del trabajo encuentra una serie de observaciones sobre la leyenda del deán de la catedral del Burgo de Osma, Eusebio Campuzano, con motivo del hallazgo del «tiraz de Hixem II» y publicadas en el *Boletín Oficial del Obispado de Osma*.

En cuanto a «IV. La gestación de la leyenda» en la tradición popular, este caso particular ofrecería la encarnación en forma de guerrero como un ser espiritual, que como símbolo de la lucha entre el bien y el mal enlazaría con toda la tradición judeocristiana representada desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Al mismo tiempo, Saenz García apunta a que su perpetuación en el anclaje de lo tradicional, había dependido de «la protección prestada por las jerarquías celestiales a un personaje devoto» (Saenz García, 1969: 28). Señalará la importancia del trabajo de Armando Cotarelo Valledor *Fuentes y desarrollo de la leyenda de sor Beatriz*, al cuestionar y reflexionar en un apartado el origen de la leyenda, estableciendo paralelos con otras

historias similares no pertenecientes a la tradición hispana, y el cambio del nombre del protagonista.

Por último, en los «V. Escritos del siglo XX» aparece el artículo en prosa titulado «El caudillo celestial» y publicado en *El Avisador Numantino* en la primavera de 1922, del cual habría nacido la versión en verso «El Ángel vencedor» de Agapito Alpanseque y Blanco publicada el 15 de julio de 1925. También, de manera más superficial y transitoria, hacen mención a esta leyenda la *Guía monumental y artística de Soria* (1968) de Blas Taracena Aguirre y José Tudela; la obra de Teógenes Ortego *La Ribera soriana del Duero* (1930); la cita sobre el sepulcro de Vidas Pascual en «El Románico en la provincia de Soria» (1946) presente en las *Publicaciones del Instituto Diego Velázquez*; la primera parte («Breve noticia histórica») de la publicación «Por tierras de gesta: San Esteban de Gormaz» de Pelayo Artigas y Corominas publicada en el *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* (1931, 1932); la mención del milagro del Vado en el tomo 67, en el apellido Pascual, de la *Enciclopedia heráldica* de Caraffa; y finalmente, la versión de «El caballero que llega tarde al combate» presente en el tomo I de la *Antología de Leyendas* de Vicente García de Diego.

4. 2. 4. TRES DÉCADAS DE ESTUDIOS DE *CELTIBERIA*: LOS ALBORES DE LOS AÑOS 80

Finalmente, llegando a la última década de vida de *Celtiberia* que el presente trabajo se dispone a estudiar, de nuevo el infatigable Pérez-Rioja (1981) bajo el título «Diez años más de *Celtiberia* (1971-1980)» reuniría los veinte números publicados durante ese periodo. Siguiendo la clasificación bibliográfica de la década anterior («Autor o título», «Tema o materia», «Lugar» u «Obra reseñada»), y el mismo apartado de méritos –370 trabajos– y de colaboradores –de la talla de Julián Marías o José Simón Díaz–, este índice bibliográfico presentará una peculiaridad decisiva para nuestro ámbito de estudio. Se trata de la primera publicación que no incluye ningún apartado denominado «Folclore», o relacionado con nuestra materia, como veíamos en «Costumbres» o «Leyendas». Posiblemente, aunque se trata de una hipótesis, al tratarse de una década próxima a los años 80 y 90 –momento en el que se produce el mayor auge de las publicaciones folclóricas y tradicionales en general– sería posible que el medio de divulgación escogido fueran ya obras monográficas y no pequeños trabajos

publicados en revistas. Sin duda, un ejemplo de esta concentración de material folclórico serían las *Leyendas sorianas* (1971) de Florentino Zamora Lucas.

Sin embargo, a pesar de encontrar apartados explícitos sobre nuestro tema de estudio, dentro de la sección de «Literatura» encontramos recopiladas dos publicaciones sobre esta materia de Samuel G. Armistead y de Israel J. Katz: «El romancero tradicional en la provincia de Soria» (1979) –que ya hemos atendido en el apartado anterior– y «Tres cuentos tradicionales de la provincia de Soria» (1974).

Por lo que respecta a este último, Armistead y Katz rememorarían la recopilación sobre la poesía popular en Soria realizada en agosto de 1973. Además del corpus propiamente romancístico y poético, compilaron un amplio repertorio de géneros literarios tradicionales entre los que se incluían tres cuentos. A la exposición de cada uno de ellos, le acompañará un comentario incluyendo los datos de las dos informantes así como una profunda clasificación según el modelo de Aarne-Thompson, a partir de tipos y motivos narrativos. De este modo, siguiendo esa catalogación, el trabajo de estos dos investigadores norteamericanos enlazaría con toda la tradición recopiladora de cuentos realizada por, padre e hijo, Aurelio Espinosa (1946, 1987-1988) en las primeras décadas del siglo XX. A través de las intensas empresas de recogida de cuentos guiadas por los métodos de la Escuela comparatista finonorteamericana y presentadas en obras como *Cuentos populares españoles* (1946) y *Cuentos populares de Castilla y León* (1987-1988); estos dos hispanistas habían preparado el terreno para el gran *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*, cuyo primer volumen apareció en 1995 de Julio Camarena Laucirica y Maxime Chevalier. Una gran labor de la que, tímidamente, Armistead y Katz participarían con su pequeña publicación.

Ambos autores confesarán que el motivo de su publicación –como parte de ese tópico que la disciplina del folclore había arrastrado a lo largo de su no tan larga historia– residiría en la invitación a la continuación de ese trabajo, pues «en esta segunda mitad del siglo XX [...] un venerable patrimonio de romances, canciones y cuentos tradicionales está a punto de desaparecer para siempre jamás» (Armistead y Katz, 1974: 7).

Así pues, el primer cuento narrará la historia del rey que tenía tres hijas y a las que preguntará cuál de ellas lo querría más, resultando la respuesta de la pequeña –lo quería «como la sal al agua»– tan insatisfactoria que la mandaría matar; si bien, el soldado

encargado la dejaría marchar presentando al rey, como falsa prueba de su muerte, un corazón de un perro y solamente un dedo. Pasado el tiempo, viviendo la princesa en otro palacio, convidarían a todos los reyes a su boda y, al reconocer a su padre, mandaría que su comida fuera servida sin sal, lo cual provocaría la tristeza del monarca pues había comprendido el amor que su hija, a la que creía muerta, le profesaba. Y, así, felizmente la joven se descubriría ante su padre para comunicarle que no estaba muerta. El segundo sería una variante del mismo en el que, ante un conflicto semejante entre el rey y su hija, esta sería expulsada de palacio teniendo que servir como criada en otro para sobrevivir. Pronto, un joven príncipe se enamoraría de ella y en la celebración de su enlace, estando invitado el padre de la princesa, la joven realizaría la misma enseñanza del cuento anterior. Armistead y Katz incluyen ambos relatos dentro del tipo narrativo «*Love like salt*» –‘el amor es como la sal’–, aunque también incluirían parte del tipo «*Cinderella*»; ambos con una fuerte presencia, como señalan, en toda la tradición internacional.

Por su parte, el tercero de ellos se incluiría dentro del tipo narrativo «*The three golden sons*» –‘los tres niños de oro’– al contar la historia de los tres príncipes abandonados por las artimañas de la madrastra malvada de su madre que aseguraría que habían nacido un perro, un gato y un mono. Estos habían sido recogidos por un jardinero que había construido un jardín maravilloso pero al que le faltarían tres cosas: «el pájaro que habla, el árbol que canta y el agua amarilla». Lo intentarán los dos mayores y no lo conseguirán hasta que la pequeña de los tres logrará conseguir los tres elementos mágicos. El pájaro les contará su verdadero linaje y, para conseguir llamar la atención de su padre, el rey, les mandará a cada uno, respectivamente, fingir pescar en un río seco, viciar el agua del mar con un dedal y tricotar una falda para una montaña. De este modo, al pasar el rey por donde ellos estaban llamarían poderosamente su atención y llamándolos a audiencia estos le contarían quiénes eran y la verdad sobre su origen.

5. CONCLUSIONES

Al calor de las premisas expuestas por Díaz Viana (1998, 1999) en la «Introducción», el prisma con el que había sido tratado el folclore en la provincia de Soria se corresponde –siendo, al mismo tiempo, previsible– con la tendencia general que habría seguido el estudio de esta disciplina en España, sin olvidar sus particularidades contextuales. De este modo, se cumplen en esta atención a la ciencia folclórica gran parte de la evolución de los avances metodológicos así como los lastres que anunciábamos al inicio de nuestro recorrido y que conviene destacar y recordar.

Por lo que respecta al espacio concedido en la realidad de los estudios del folclore en Soria durante el siglo XIX y primeros años del XX, habíamos observado cómo las ausencias y la falta de metodología de las primeras recopilaciones tradicionales eran más que notorias. A lo asistemático de esa naturaleza, es preciso señalar el escaso número de publicaciones que encontramos, reduciéndose a siete las que el presente trabajo había atendido. Probablemente, la causa de esa tímida atención recibida residiría en la realidad socioeconómica de esta región.

Frente a la falsa concepción que contempla las zonas preindustriales como espacios idóneos para el resguardo de las joyas de la tradición; uno de los factores que, según algunos investigadores como Díaz Viana o Pedrosa, justificarían el impulso de los estudios folclóricos en una determinada zona sería su auge en el proceso de industrialización, destacando Cataluña, Asturias y el país Vasco en el caso de España –regiones de alta conservación folclórica–. La razón de este crecimiento tendría su origen en la necesidad «de dar “nueva” funcionalidad a las viejas –y no tan viejas– tradiciones» (Díaz Viana, 1999: 18). Por esta razón, y comprobando el escaso y lento desarrollo que la región soriana tuvo en materia industrial, se justificaría ese interés menor –y posterior– por la cultura tradicional.

Desde una mirada crítica, volviendo al carácter prematuro –justificado por la tardía llegada de las aportaciones de Machado y Álvarez a las investigaciones folclóricas– de las obras estudiadas en este primer periodo, observaríamos cómo se cumplirían en ellas, en gran medida, los preceptos dictaminados por ese nuevo concepto denominado «folclorismo». De este modo, la perspectiva historicista de Manuel Ibo Alfaro –además de sus intereses puramente estéticos y literarios–, y en consecuencia de sus obras, estaría profundamente marcada por esa supuesta «atemporalidad» de los materiales

tradicionales pertenecientes a las reliquias del bagaje cultural heredado desde tiempos primitivos. Al mismo tiempo, como observábamos en la segunda etapa del autor cerverano, aparecía una pretensión didáctica e instructora en sus obras que quedaría perfectamente plasmada en la leyenda religiosa de *La Virgen de la Llana y el cautivo de Peroniel*. Sin duda, esta característica encajaría también dentro de los patrones del folclorismo al buscar una aplicación social de las composiciones folclóricas, siendo en este caso la utilidad moral y religiosa la que guiaría al recopilador del folclore; algo que sucede también en las obras de Martínez Liso y Tomás del Oso, y que se suma en el primero a la exaltación de la patria. Esta fuerte mitificación del folclore empleada para fines ideológicos y políticos, posiblemente estaría relacionada con el cambio de dirección de las corrientes importadas del extranjero pues, frente a la corriente inglesa de Thoms –cultural y universal– adoptada por Machado y Álvarez, las escuelas folclóricas españolas acabarían adoptando las propuestas políticas y nacionalistas de la rama alemana liderada por Herder.

Por su parte, Mariano Granados –aunque ya había anunciado sus escasas pretensiones eruditas– confunde los conceptos de «tradición» y «costumbre» al introducir como «cuentos sorianos» los relatos oídos en su tierra natal –o que tomarían a esta como escenario– dentro del formato de folletín sentimental; de este modo, la producción del que fuera director del Casino de Soria pertenecería a la vertiente del cuento literario, engendrado en el siglo XIX, y que tendría una profunda deuda con el cuento tradicional, sin obviar que aquel no constituiría materia folclórica.

En lo referente al siglo XX y al momento de esplendor del folclore catalizado por el género del romance y encabezado por la labor investigadora de Menéndez Pidal, la recolección sistemática de la baladística en Soria había cobrado un gran interés a partir de la labor realizada por el musicólogo norteamericano Kurt Schindler (1941) –trabajo retransmitido por autores como José Tudela (1954) y José Subirá (1954)– y continuada por Samuel G. Armistead e Israel J. Katz (1979). Una tarea que había sido ya comenzada por Gervasio Manrique (1926, 1949), siguiendo la mera compilación del material que había causado una falta de rigurosidad en la ciencia del folclore, y que había encontrado su momento de culminación en la publicación del *Romancero tradicional soriano* (1983) de Luis Díaz Viana. Se trataría de una ambiciosa obra, inscrita en los marcos temporales de la globalización, que enlazaría con toda la tradición hispánica de recolección romancística inscribiéndose en la mirada universal –próxima a

la corriente inglesa— de Menéndez Pidal que perseguía reconstruir —a partir de un análisis comparativo— todo el ubérrimo espectro que en cuanto al romance existiría en nuestra tradición; aunque una obtención plena y absoluta sería una tarea imposible dado su soporte de oralidad.

Finalmente, dentro de las instituciones divulgadoras del saber popular, habíamos encontrado al Centro de Estudios Sorianos cuyo trabajo —al igual que el de sus antecedentes— había sido decisivo en la promoción de la cultura de las tierras autóctonas sorianas. Sin embargo, a pesar de la importante labor de su revista *Celtiberia*, encontramos una especie de «cajón de sastre» donde se alternan trabajos sobre folclore material (Gaya Nuño, 1951; Hoyos, 1968) y espiritual así como simples contribuciones de personajes ilustres (Fuenmayor Gordon, 1959), y donde nuestra disciplina tendría un valor auxiliar respecto a otras consagradas como la Historia. Se trataría de una muestra de la ausencia de sistematización en esta disciplina así como de su amplio espectro de estudio, dos de las causas principales que habían provocado el estancamiento del folclore.

A pesar de ello, el papel de este centro irradiador, como eslabón en la cadena hacia la sistematización de los estudios folclóricos, resultó ser clave pues, además de que aumentó el número de publicaciones a partir de la segunda mitad del siglo XX —con respecto al siglo anterior—, creó y dio respaldo institucional —y económico— a un importante grupo de investigadores que emprenderían importantes proyectos. Como reflejo de estos aparecerían las obras de carácter bibliográfico, *Bibliografía soriana* (1975) e *Historia de Soria* (1985a, 1985b), dirigidas por el prolífico estudioso José Antonio Pérez-Rioja y construidas con una importante red de colaboradores como Florentino Zamora, Heliodoro Carpintero, Carlos Álvarez García, Luis Díaz Viana y Miguel Moreno y Moreno. Todos estos trabajos serían el testimonio de una labor folclórica en la provincia de Soria que, si bien, en muchas ocasiones, no había perseguido un orden sistemático cayendo en un inevitable minimalismo local, sería el reflejo de todo un despertar en el interés por estas y otras muchas materias en la región, que la habían dotado —contra toda titubeante expectativa inicial— de una importante riqueza cultural.

Precisamente, como habíamos anunciado al inicio de su presentación, nuestro proyecto de investigación se quedaría a las puertas de una futura continuación a partir

del periodo de los años 80 del siglo XX momento en el que, a partir de la reconfiguración del concepto de pueblo en lo referente a Soria y a toda España en general, encontramos publicaciones como las –tan mencionadas– *Leyendas de Soria* (1984) de Florentino Zamora Lucas, *La Soria mágica: fiestas y tradiciones populares* (1985) de Antonio Ruiz Vega o los *Labrantíos* (1986) de José María Martínez Laseca.

Sin duda, esta mirada retrospectiva es necesaria para realizar un profundo estado de la cuestión sobre la realidad escrita del folclore soriano y español, al mismo tiempo que podría ser centinela en los posibles trabajos de campo venideros. Debido a que siempre existirá una tradición oral que acompañará a los hombres y a las distintas sociedades a lo largo del tiempo, será necesario atender a los errores y aciertos realizados en el pasado pues, al calor de las palabras de Manuel Ibo Alfaro:

«Si el hombre no estudia lo que fue ayer,
si no estudia el puerto de donde procede,
no puede aprender adónde debe ir
ni lo que de él será mañana»

-Una lágrima sobre las ruinas de Numancia-

ANEXO I

VOLUMEN I

1. «La loba parda»
2. «La malcasada del pastor»
3. «Las tres cautivas»
4. «La loba estorbada»
5. «Don Bueso y su hermana cautiva»
6. «La penitencia del rey don Rodrigo»
7. «La muerte ocultada»
8. «El Conde Olinos»
9. «El quintado y la aparición»
10. «¿Dónde vas, Alfonso XII?»
11. «Romance de García y Galán»
12. «Los peregrinos»
13. «La mala suegra»
14. «Delgadina»
15. «La doncella guerrera»
16. «Amnón y Tamar»
17. «Las hijas de Merino»
18. «Don gato»
19. «Santa Catalina y la devota del Rosario»
20. «La zagaleja»
21. «La Natividad»
22. «La Virgen y el ciego»
23. «Madre a la puerta hay un niño»
24. «La cena»
25. «Romance del ciclo de Pasión»

VOLUMEN II

26. «Cantaban las codornices»
27. «San Lázaro»
28. «Milagros de San Antonio»
29. «Milagro de la Virgen del Pilar»
30. «El incrédulo»
31. «El arado»
32. «Las doce palabras»
33. «La baraja»
34. «Los Mandamientos»
35. «Los Mandamientos de amor»
36. «Los Sacramentos de amor»
37. «Crimen de Tarragona»
38. «Crimen de Almendralejo»
39. «Crimen de Badajoz»
40. «Parodia de romance de ciego»
41. «Crimen de San Román»
42. «Crimen de Valdenarros»
43. «El robo de Beratón»
44. «El hijo criminal»
45. «Rosina encarnada»
46. «El día cuatro de junio»
47. «Lux aeterna (La pobre Adela)»
48. «Atropellado por el tren»
49. «Fray Pedro»
50. «El cura y la criada»
51. «El tahonero y el cura»
52. «Las tres comadres»
53. «La molinera y el corregidor»
54. «Crimen de Duruelo»
55. «Crimen de Carbonera»
56. «Crimen de Burgos»
57. «Crimen de Albacete»
58. «¡Dale, dale maquinista!»
59. «Blancaflor y Filomena»
60. «La Gallarda»

7. BIBLIOGRAFÍA

7. 1. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- ALFARO, Manuel Ibo (1944), *La virgen de la Llana y el cautivo de Peroniel (leyenda novelada)*, Florentino Zamora Lucas (edición y prólogo de notas bio-bibliográficas de su autor), Madrid, Grafías González.
- , (1955a), *La cruz de los dos amantes: cuento tradicional*, Florentino Zamora Lucas (ed.), Madrid, Murillo.
- , (1955b), *El fantasma de Masegoso: trágica leyenda de una aldea soriana*, Florentino Zamora Lucas (ed.), Madrid, Murillo.
- APRAIZ, Ricardo de (1952), «Folklore soriano. «Las cabañuelas» en la predicción meteorológica», *Celtiberia*, 4, pp. 302-304.
- ARMISTEAD, Samuel e Israel J. Katz (1974), «Tres cuentos tradicionales de la provincia de Soria», *Celtiberia*, 47, pp. 9-16.
- , (1979), «El romancero tradicional en la provincia de Soria», *Celtiberia*, 58, pp. 163-172.
- BAITY, Elizabeth Chesley (1964), «El nombre de Soria y los cultos al Sol y los astros», *Celtiberia*, 28, pp. 221-253.
- , (1966), «Los cultos del fuego de Soria (España) y Serria (Grecia)», *Celtiberia*, 31, pp. 97-108.
- CARPINTERO, Heliodoro (1951a), «Recensión sobre *Fiestas populares de la provincia de Soria*, por Pedro Chico Rello (en *Homenaje a D. Luis de Hoyos Sainz*, Vol. II, Madrid, 1950)», *Celtiberia*, 1, pp. 174-175.
- , (1951b), «Recensión sobre *La casa popular del alto Duero*, por Gervasio Manrique, (en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo VI, 1950, cuaderno 4.º)», *Celtiberia*, 1, p. 175.
- , (1952), «Recensión sobre *Cultura popular pastoril*, por Gervasio Manrique (en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tom. VIII, 1952, cuaderno 3.º)», *Celtiberia*, 4, pp. 311-312.

- , (1954a), «Recensión sobre *Yanguas de Soria. Cultura pastoril*, por Gervasio Manrique (en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, tom. X, 1954, cuadernos 1.º y 2.º)», *Celtiberia*, 8, pp. 316-317.
- , (1954b), «Recensión sobre *Las fiestas de San Juan y James Home*, por L. ° Rafael de Arjona (Madrid, s. a.)», *Celtiberia*, 8, p. 318.
- , (1970), «Antecedentes históricos del Centro de Estudios Sorianos», *Celtiberia*, 40, pp. 191-208.
- CARRAGAL PEÓN, Luis (1946), «El cautivo de Peroniel», *Pontevedra*, 136, pp. 7-9.
- CENTRO DE ESTUDIOS SORIANOS (CES) (1955), «Sobre las fiestas de San Juan», *Celtiberia*, 10, pp. 289-299.
- , (1968a), «Presencia del Centro de Estudios Sorianos en el pleno del Patronato “José María Quadrado” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas: (Madrid, 25 al 27 de noviembre de 1968)», *Celtiberia*, 36, pp. 277-278.
- , (1968b), «Nueva sede del Centro de Estudios Sorianos», *Celtiberia*, 36, pp. 279-280.
- DÍAZ VIANA, Luis (1983a, 1983b), *Romancero tradicional soriano*, Soria, Diputación Provincial de Soria, 2 Vols.
- ESPINOSA, Aurelio (1946), *Cuentos populares de Castilla*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- ESPINOSA, Aurelio (hijo) (1987-1988), *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FUENMAYOR GORDON, Pablo de (1959), «Las brujas en Soria», *Celtiberia*, 17, pp. 115-125.
- GAYA NUÑO, Benito (1951), «Recensión sobre *Del arte popular soriano. Las colodras pastoriles*, por Teógenes Ortego, (Separata en *Homenaje a don Luis de Hoyos*, Madrid, 1950, pp. 182-295)», *Celtiberia*, 1, pp. 176-177.
- GRANADOS Y CAMPOS, Mariano (1902), *Al amor de la lumbre: cuentos y tradiciones*, Soria, Tipografía de Pascual Pérez Rioja.
- HOYOS, Nieves de (1958), «En el Brasil, también pasan el fuego», *Celtiberia*, 16, pp. 277-278.

- , (1968), «Representación: ante la instalación del Museo del Pueblo Español. La Etnología de Soria», *Celtiberia*, 36, pp. 183-191.
- MANRIQUE, Gervasio (1926), *Soria: La ciudad del alto Duero. Leyendas y tradiciones de su provincia*. Madrid, Tipografía de Martín.
- , (1949), «Castilla: sus danzas y canciones», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 2, pp. 295-308.
- MARTÍNEZ LISO, Juan (1901), *La virgen de la Llana y el Cautivo de Peroniel: leyenda religiosa tradicional e histórica descriptiva de Soria y su tierra: escrita en verso*, Madrid, Tipografía de Alfredo Alonso.
- ORTEGO FRÍAS, Teógenes (1959), «Recensión sobre *Algunos aspectos de la Etnografía Soriana*, por Nieves de Hoyos Sancho (Madrid, 1958. Tirada aparte de *Estudios Geográficos*, número 71.º)», *Celtiberia*, 17, pp. 149-151.
- OSO (1936), Ángel Tomás del, *La gran libertadora (el cautivo de Peroniel): leyenda lírico-religiosa de la provincia de Soria*, Soria, Urbión.
- PÉREZ-RIOJA, José Antonio (1955), «Recensión sobre *Una leyenda novelada y un cuento soriano*, de Manuel Ibo Alfaro, editados nuevamente con notas históricas por Florentino Zamora Lucas», *Celtiberia*, 9, pp. 143-145.
- , (1956), «La Casa de la Cultura de Soria», *Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas*, 37, pp. 19-21.
- , (1960), «Diez años de *Celtiberia*: Índice bibliográfico, con introducción y notas, de los números 1-20 de la revista del Centro de Estudios Sorianos (1951-1960)», *Celtiberia*, 20, pp. 295-346.
- , (1962), *Bibliotecas públicas españolas: Soria*, Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas.
- , (1971), «Otros diez años de *Celtiberia* (1961-1970): índice bibliográfico de la revista del Centro de Estudios Sorianos», *Celtiberia*, 41, pp. 1-52.
- , (1975), *Bibliografía soriana*, Florentino Zamora y Heliodoro Carpintero (colab.), Soria, Centro de Estudios Sorianos: Consejo superior de investigaciones científicas.

- , (1981), «Diez años más de *Celtiberia* (1971-1980): índice bibliográfico de la revista del Centro de Estudios Sorianos», *Celtiberia*, 61, pp. 1-51.
- , (1985a, 1985b), *Historia de Soria*, Soria, Centro de Estudios Sorianos, 2 vols.
- SÁENZ GARCÍA, Clemente (1969), «Una excursión bibliográfica: el Ángel del Cascajar (Leyenda soriana)», *Celtiberia*, 37, pp. 7-43.
- SCHINDLER, Kurt (1941), *Folk Music and Poetry of Spain and Portugal*, Nueva York, Hispanic Institute.
- SUBIRÁ, José (1954), «Un cancionero musical soriano y las tareas folklóricas de Kurt Schindler», *Celtiberia*, 7, pp. 21-46.
- TUDELA, José (1954), «Cómo se hizo el cancionero soriano», *Celtiberia*, 7, pp. 107-112.
- ZAMORA LUCAS, Florentino (1954), «Recensión sobre *Antología de leyendas de la literatura universal*, por Vicente García de Diego (Madrid, Labor, s. a., 2 vol.)», *Celtiberia*, 8, pp. 311-315.
- , (1957), «Recensión sobre *La Purificación por el fuego*, por Miguel Moreno y Moreno (Madrid, 1956) y acerca de *Las Múndidas*, del mismo autor (Soria, 1956)», *Celtiberia*, 13, p. 151.
- , (1971), *Leyendas de Soria*, Vicente García de Diego (prólogo), Soria, Patronato José María Quadrado.

7. 2. BIBLIOGRAFÍA TEÓRICA Y SECUNDARIA

- AÍNA MAUREL, Pablo (2012), *Teorías sobre el cuento folclórico: Historia e interpretación*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- ALFARO, Manuel Ibo (2000), *Cuentos tradicionales y fantásticos: narrativa menor: artículos periodísticos, ensayos históricos, relatos breves*, Julián Bravo Vega (ed.), Logroño, Universidad de la Rioja: Sección de Publicaciones.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis (2005), «Bosquejo de una estética del cuento folclórico», *Revista de literaturas populares*, 2, pp. 245-269.

- CARNERO, Guillermo (1973), «Apariciones, delirios, coincidencias, actitudes ante lo maravilloso en la novela histórica española del segundo tercio del XIX», *Ínsula*, 318, p. 13-15.
- CARO BAROJA, Julio (1949), *Análisis de la cultura: etnología-historia-folklore*, Barcelona, Centro de Estudios de Etnología Peninsular.
- CATALÁN, Diego y Samuel G. Armistead (1971), *El romancero en la tradición oral moderna: 1. º Coloquio Internacional sobre el Romancero* Madrid, Cátedra-Seminario Menéndez Pidal.
- CHEVALIER, Maxime (1974), «Cuentecillo tradicional y literatura española», *Cuadernos hispanoamericanos*, 289-290, pp. 216-228.
- , (1980a) «Cuento folklórico, cuentecillo tradicional y literatura del Siglo de Oro», en *Actas del sexto congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, Universidad de Toronto, pp. 5-11.
- , (1980b), «Cuento folklórico y cuento literario», *Anuario de Letras*, XVIII, pp.193-208.
- , (1983) «El Cautivo entre cuento y novela», *NRFH*, XXXII, pp. 403-411.
- CID, Jesús A. (1992), «La tradición moderna y la edición del romancero hispánico. Encuestas promovidas por Ramón Menéndez Pidal en Asturias (1911-1920)», *RDTP*, XVII, pp. 128-135.
- DELFIN VAL, José, Joaquín y Luis Díaz Viana (1979), *Catálogo folklórico de la provincia de Valladolid (Vol. 2), Romances tradicionales*, Valladolid, Institución Cultural Simancas.
- DÍAZ VIANA, Luis (1987), *Palabras para vender y cantar: literatura popular en la Castilla de este siglo*, Valladolid, Ámbito.
- , (1997), *De lo propio extraño: crónicas antropológicas*, Oiartzun (Guipúzcoa), Sendoa.
- , (1998), *Una voz continuada: estudios históricos y antropológicos sobre la literatura oral*, Oiartzun (Guipúzcoa), Sendoa.

- , (1999), *Los guardianes de la tradición: Ensayos sobre la “invención” de la cultura popular*, Oiartzun (Guipúzcoa), Sendoa.
- , (2004), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Departamento de Antropología de España y América.
- DUNDES, Alan (1965), *The study of folklore*, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall.
- FOSTER, George (1953), «What is Folk Culture?», *American Anthropology*, 55, pp. 159-178.
- GUICHOT Y SIERRA, Alejandro (1922), *Noticia Histórica de Folklore*, Sevilla, Junta de Andalucía: Consejería de Cultura.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1953), *El Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefardí). Teoría e investigación*, Madrid, España-Calpe, vol. 1.
- MERINO, José María (2012), *Cuento popular y cuento literario*, León, Universidad de León: Fundación Antonio Pereira.
- PEDROSA, José Manuel, *Literatura oral*, Alcalá de Henares: Curso Liceus, Servicios de Gestión y Comunicación.
- Disponible online:
http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/areas.asp?id_area=21
- REDONDO, Javier (2010), «El Centro de Estudios Históricos (1910-1939)», *Cuenta y razón*, 17, pp. 35-39.
- ROMERO, Carmelo (1982), *Historia contemporánea de Soria (1860-1936): aspectos demográficos, socioeconómicos, culturales y políticos*, Soria, Macondo.
- , (2008) *Soria: crónica contemporánea*, Soria, El Mundo/Diario de Soria.
- RUBIO, Jesús (direc.), (1998), *El Gnomo: Boletín de Estudios becquerianos*, 7.
- VANSINA, Jan (1966), *La tradición oral*, Miguel María Llongeras (trad.), Barcelona, Labor.
- VALVERDE, José María (1980), *Breve historia de la literatura española*, Barcelona, Guadarrama.